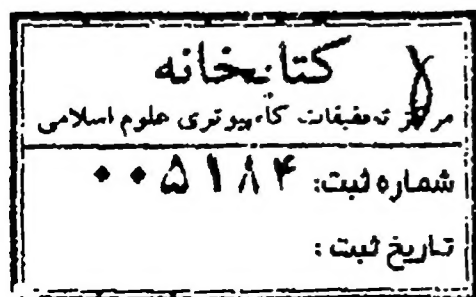


کتاب المسائل

للشیخ محیی الدین أبی عبد الله محمد بن علی ابن العربی

المتوفی سنة ۶۳۸ هـ. ق



بامقدمه وتصحيح وترجه وتعليق

دکتر سید محمد دامادی



مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

تهران: ۱۳۷۰

موزه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
وابسته به

وزارت فرهنگ و آموزش عالی

کتاب المسائل

شماره: ۶۵۱

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

تاریخ انتشار: ۱۳۷۰

چاپ: چاپخانه شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

نوبت چاپ: چاپ اول

بها: ۸۰۰۰ ریال

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

ابن العربی، محمد بن علی، ۵۶۰-۶۳۸ ه.ق.

کتاب المسائل

کتابنامه.

۱- عرفان- متون قدیمی تا قرن ۱۴ الف. دامادی، سید محمد.

۱۳۲۰- مترجم و شارح. ب. عنوان

۲۱۷/۸۳

BP۲۸۳/۲م

فهرست مطالب

هفت تا سی و سه	پیش‌گفتار =
۲۶ تا ۶۱	متن عربی کتاب المسائل
۷۴ تا ۲۷	ترجمة کتاب المسائل
۱۶۴ تا ۷۵	تعلیقات کتاب المسائل
۱۷۰ تا ۱۶۵	شرح لغات و ترکیبات
۱۷۴ تا ۱۷۱	فهرست آیه‌های قرآن کریم
۱۷۸ تا ۱۷۵	فهرست احادیث، اقوال و امثال و...
۱۸۰ تا ۱۷۹	فهرست اشعار عربی
۱۸۸ تا ۱۸۱	فهرست اشعار فارسی
۱۹۴ تا ۱۸۹	فهرست اصطلاحات
۱۹۸ تا ۱۹۵	فهرست اعلام
۲۰۲ تا ۱۹۹	فهرست اسامی کتب
۲۰۴ تا ۲۰۳	فهرست امکنه
۲۱۲ تا ۲۰۵	فهرست برگزیده منابع و مأخذ

بیش گفتار

به نام آن که جان را فکرت آموخت چراغ دل به نور جان برافروخت
آدمی از دیرباز همواره در جست و جوی راه حل معمای وجود و دستیابی به رمز و
راز آفرینش بوده و آگاهی بر اسرار غیب و وصول به مرتبه شهود را پیوسته وجهه همت
خویش ساخته است به این امید که از محدوده اسارت در شرایط و تنگنای طبیعت رهایی
یابد و به فراخنای اندیشه و جلوه گاه خرد و میدان تفکر و قلمرو تدبیر در احوال اعیان
موجودات رهسپار و به کشف حقایق اسرار خلقت، مباحی و سرافراز گردد.

نظام دستگاه آفرینش مستند بر سبب و مبتنی بر علت است. و کشف علت و سبب در
حوزه و قلمرو خرد قرار دارد. و هرچند حس و تجربه می تواند یار و یاور خرد باشد، اما
بتنهایی ممکن است در بسیاری از مسایل - آدمی را به اشتباه افکند و به إدراکِ راستین
بسیاری از اسرار نظام عقلی قادر نباشد. از این رو فیلسوف، تابع روشی است که از طریق
علم به علت، به هویت معلول و قوف یابد. زیرا إدراکِ علت، مستلزم درک معلول است. و
علم به معلول از طریق علت میسر است. و علم قطعی و درخور اعتماد - دستاورد این
کوشش و کوشش عقلانی می تواند باشد.

اما مسأله به همین جا ختم نمی شود. زیرا ذوق و قریحه فیاض اهل معرفت و
بصیرت، تنها به کوشش های عقلانی محض قانع نیست. بل که دوستدار آنست که دستمایه
دلیل و منطق با سرمایه کشف و شهود همراه گردد و همراز و همگام با یکدیگر، مددکار در
طیّ طریق گردند که به کشف اصول و قوانین مسلم بینجامد. و علاوه بر آن که صحت و
متانت اصول حاصله مورد قبول و تصدیق عقل است - از امتیاز پذیرش و تأیید کشف و
شهود نیز برخوردار باشد. و در نتیجه مسایل علمی و فلسفی از صورت یک سلسله
اصطلاحات مجمل و یا کلیات مبهم درآید و ابرهای تیره و تار جهل به کنار رود و اختر

تابنده معرفت از ورای غبار الفاظ به دوستداران حقیقت چهره نماید.

از سوی دیگر حفظ مبانی نظام دین و دفاع از حریم مقدس توحید - مستلزم آگاهی ژرف علمی و برگرفته از منبعی قوی و مأخذی معتبر است تا با تقویت نیروی عقل و استدلال - موجبات استیلای بروهم و خیال را فراهم ساخته، عامه مردم را که بیش‌تر مقهور عوامل طبیعت و محجوب از خرد و در اسارت شرایط بسر می‌برند و فهم و ادراک آنان بیش‌تر بر احساس مبتنی است، و در اکثر موارد گردن به فرمان «ل نهاده، آن را بر نیروی عقل ترجیح می‌دهند - از تربیتی برخوردار گرداند که داوری حس را بتنهایی معنبر نشناخته، عقل را بر کرسی نشانده، به دستور خرد سر تسلیم فرود آرند. زیرا هرگونه داوری عاری از تدبیر و تفکر - که اساس آن بیش‌تر بر تخیلات و تصورات مبتنی باشد تا دریافت خردمندانه و واقع بینانه - تناسب تام به قضاوت کودکان درباره موضوعات و احکامی دارد که به فهم قاصر و ادراک ناقص خویش عرضه می‌دارند.

توفیق در برقراری تشکیلات اجتماعی در سایه اجرای عدالت و إقامة حدود و سنن دادگرانه در میان مردم هر جامعه‌یی، تابع ایمان و اعتقاد آن‌ها به مبدأ و تصدیق نمایندگان او و اطاعت از مقررات و شرایع است. و بدیهی است هرگاه اصول آن مستند به نقل از این و آن نبوده، بر بنیاد خرد و تدبیر در مسایل مبتنی باشد. می‌تواند موجب حصول فراغ بال و یقین جازم و ایمان راسخ گردد و ضامن کامیابی در امور و برکناری از تفرقه و تشتت و اختلال باشد و سرانجام وحدت کلمه و هم‌آهنگی در قضایا را به ارمغان آورد.

حکمت الهی - علاوه بر آن که مبانی آن بر عقل و برهان استوار است و از قلمرو نقل بیرون است - متکفل اثبات معارف دینی و ضامن بقای اصول و معتقدات مذهبی نیز می‌باشد. و دین اسلام در قلمرو خود هم مردان دین و اخلاق و مصلحان بزرگ اجتماعی را پرورش داده و از این رهگذر، اخلاق حسنه و قوانین عبادی و مقررات اجتماعی را در میان آبناء آدم در عالم گسترش بخشیده است و هم در مکتب علم و فلسفه و عرفان اسلامی مردانی مایه‌ور را به عالم انسانی تحویل داده است که تربیت یافتگان آن، کلیه ابعاد پهنه وسیع جهان هستی و عالم وجود و جهات گوناگون زندگی انسان را همواره منظور نظر

دانشه، علم و دین، دنیا و آخرت، شریعت و طریقت را وجهه همت خود در راه حصول حقیقت ساخته، قرن‌ها قلمرو معرفت را مسخر خویش داشته‌اند.

محبی‌الدین بن عربی از کسانی است که هنگام بحث و بررسی در مسائل فلسفی و کلامی و تقریر مباحث ذوقی و عرفانی، مبانی آراء خویش را همواره با تحقیق و تدقیق و تطبیق با موازین عقلی بیان داشته‌اند. و هر چند وی بخش عمده‌یی از زندگانی خویش را به مطالعه و استقصای در مباحث فلسفی و کلامی و استنباط آراء و افکار و تتبع در اقوال و عقاید متکلمان و فیلسوفان و عارفان پیشین و تأمل و تدبیر در گفتار و آثار آنان و سیر در طرق مختلفه ایشان به گونه‌یی مصروف داشته است که لااقل تا روزگار خویش در احاطه به آراء و عقاید حکما و عرفا و فلاسفه — طراز اول است — اما پویایی اندیشه او تا حدی است که هیچ گاه پایبند مسلک و عقیده خاصی نگردیده. تعصب و تصلب در رأی نداشته و هرگز به تقلید بر اطلاق از رؤسای حکمت و کلام نپرداخته است. و به امید آن که با افکندن طرحی نو، در سایه بهره‌یابی از خردی نیرومند و اندیشه‌یی ژرف و دلی که در نتیجه سیر و سلوک و ریاضت، دریچه‌یی از عالم اشراق و الهام بر وی باز گردیده است — به زدودن لکه‌های عصبیت و جمود از چهره درخشان حکمت و معرفت — توفیق یابد — به داوری در زمینه‌های گوناگون فلسفی و کلامی و عرفانی دست یازیده است. با این امتیاز که آراء وی با اصول تعالیم اسلامی سازگاری و موافقت دارد و نظریاتش در تمامی آثارش بر محاملی صحیح مبتنی است. اما واقعیت آنست که شرط دریافت معانی سخنان وی نخست آشنایی جانی با این قبیل مسائل است که

تا نگردي آشنا زين پرده رمزي نشنوي گوش نامحرم نباشد جاي پيغام سروش
و شرط ديگر باز كردن چشم دل است که گفته‌اند:

چشم دل باز کس که جان بسینی آنچه نادیدنی است، آن بسینی

ترجمه احوال ابن عربی

ابوبکر محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبدالله بن حاتم طایی — در خاندانی متمکن و توانگر — در شب دوشنبه، هفدهم ماه رمضان سال ۵۶۰ هـ. ق (۲۸ ژوئیه سال

۱۱۶۵ م) در «مُرُسیّه» از بلاد جنوب شرقی اندلس به دنیا آمد. پس از طی دوران نوباوگی و خردسالی در سنّ هشت سالگی به همراه اعضای خانواده به «إشبیلیه» رفت و تا سال ۵۹۸ ه. ق در آن جا اقامت گردید. و نزد مشاهیر روزگار خویش به تعلّم قرآن کریم و کسب مقدمات ادب و یادگیری علوم و معارف زمان — بویژه فقه و حدیث پرداخت. در نوجوانی به سائق روح سرکش و ماجراجویی که داشت به فرمان دل، به برخورداری از بدایع طبیعت و تفریح و کامجویی و عیش و عشرت و شکار نیز پرداخت (۱) اما پافشاری مادر و اصرار نخستین همسر شایسته‌اش — مریم — وی را به زهد و دین و معرفت کشانید، (۲)

تحوّل روحانی و معنوی وی — در قالب «واقعه» یی است که برای وی در آغاز جوانی پس از دیدار با ابوالولید محمد بن احمد بن محمد ابن رشد (۵۹۵ — ۵۲۰ ه. ق) و بنابراین از تمایل او — که پیشوای عقل و برهان و مدافع سرسخت استدلال و در آن هنگام قاضی قرطبه بود — حاصل گردیده (۳) و از آن پس بر دوام و علی‌الاستمرار از اهمیت کشف و عیان در آثار خویش سخن به میان آورده است. و پس از این دیدار است که در بیست و یک سالگی به سال ۵۸۰ ه. ق به قرار بیان خود^۲ به تصوّف سرسپرده و از برکات انفاس قدسیّه پیران و مشایخ بسیار و ارباب کرامات^۳ راه یافته راهبر، برخورداری گردیده است.

زندگانی در کانون زهد و پرهیز خانوادگی و برخورداری از نعمت دین و دنیا و حشر و نشر با نیکان و پاکان و صالحان و پرهیزگاران و ثابت قدمان در طریقت و صاحب همّتان در شریعت و بنا به تعدّد تعبیر و القاب خاص و اصطلاح ویژه^۴ وی «مستحقّقان در منزل أنفاس»^۵ و «رجال الإمداد»^۶ و «مُدبّرین»^۷ و دانش پیشگان و اندیشه سازان زمان و کامیابی از آنفاس رحمانی^۸ پیشوایان شریعت و طریقت و واصلان به قلمرو عرفان و معنویت — از وی شخصیتی در مدارج عالی زهد و ایمان و قدس و عرفان پرورش داد که در سال‌های بعد — دلاور مردی چالاک در پهنه علم، خاصّه فلسفه و عرفان و از أعلام علم و حکمت و از أقطاب ارباب مکاشفه و صفا و ارکان سلسله عرفا و از نایلان به مقام کشف و شهود و

واصلان به بارگاه قرب علم به معبود و برخورداران از وجد و حال و الهام بشمار آمد. گذشته از آشنایی‌های ابتدایی با برخی از صوفیه روزگار خویش — از قبیل شیخ ابومدین شعیب بن حسین بن ابی الحسن^۱ و دیگران، آموزگار حقیقی محیی‌الدین و معلّم و مرشد واقعی او در مراقبت باطن و محاسبه نفس، «اعتزال و انزوا»^۲ بود.

یار و دیار خود را در مغرب و اندلس ترک کرد و بدون زاد و توشه راه مشرق را پیش گرفت. و در کشورهای اسلامی با قدم توکل به سیر آفاق و آنفس پرداخت. در سال ۵۹۸ هـ. ق به «مکه» رسید. چندی در آن جا اقامت گزید و در آن مهبط وحی و ارض مقدّس و بلدِ آمین و مختلف ملائکه در کمال جمعیت خاطر و سکینه قلب به تحریر فتوحات مکیه، مشکوة الانوار، حلیه الابدال و رساله روح القدس پرداخت. در آن جا به آفتاب چهره دختر شیخ مکین‌الدین ابی شجاع زاهر بن رستم بن ابی الرجاء الاصفهانی^۳ موسوم به «نظام» و ملقب به «عین‌الشمس و البهاء» دل بست. و «ترجمان الاشواق» را برای او سرود.

سال‌ها در «بغداد»^۴ و «موصل»^۵ به آموختن علوم و معارف اسلامی مشغول بود و شرح ترجمان الاشواق را به نام «ذخایر الاعلاق فی شرح ترجمان الاشواق» — که نفیحه عرفانی و حکمی دارد، در «حلب» به رشته تحریر در آورد.^۶

در سیاحت ممالک شرق — گذشته از سفرهای متعدد به مکه^۷ به تفاریق یک چند در قاهره، اسکندریه و قونیّه (در سال ۶۰۷ هـ. ق) و حلب (۶۱۰ هـ. ق) بسر برد. در اکثر بلاد اسلام نزد اهل نظر، شهرت و اعتبار داشت، با عالمان زمان مکاتبه می‌نمود. از ابن فارض طیّ نامه‌یی درخواست کرد قصیده تائیه‌اش را شرح کند و فتوحات مکیّه او را شرح آن نامید. و در پایان عمر در دمشق (سال ۶۲۰ هـ. ق = ۱۲۲۳ م) اقامت گزید. سرانجام پس از عمری سرشار و پر بار از عبادت و ریاضت و تألیف و تصنیف — در حدود هشتاد سالگی (در شب جمعه بیست و هشتم ربیع الثانی سال ۶۳۸ هـ. ق = ۱۶ نوامبر ۱۲۴۰ م) در شهر دمشق دیده از دیدار هستی برگرفت، و در «صالحیه» دمشق که مقام صلحا و فقرا بود — به خاک سپرده شد.^۸

ابن عربی در سال‌های کمال زندگانی — در عین بهره‌مندی از آسایش و نعمت و برخورداری از احترام و عزت — ایام را به عبادت و ریاضت و زهد و خلوت و یا آمیزش با ارباب طریقت و نشر معارف صوفیان و نگارش احوال عارفان سپری می‌ساخت. گاه از مردم کناره‌گیری کرده، به فکر و ذکر می‌پرداخت و از خلق می‌برید و به حق می‌پیوست و این ابیات را زمزمه می‌کرد:

وَلِيَّ اللَّهِ لَيْسَ لَهُ أَنْيْسُ سَيِّئُ الرَّحْمَانِ فَهُوَ لَهُ جَلِيسُ
يُذَكِّرُهُ فَيَذْكُرُهُ فَيَبْكِي وَحِيدُ الدَّهْرِ جَوْهَرُهُ نَفِيسُ^{۱۷}

محبی الدین در میان سالکان طریقت رجلی فرید و در عداد جویندگان حقیقت و مشتاقان به زهد و خلوت فردی وحید و در نیت پاک و قلب تابناک و همت عالی در تحصیل فرهنگ و معارف و تلاش مداوم و خستگی‌ناپذیر در نگارش آثار در روزگار خویش بسی‌همتا و در ایجاد هم‌آهنگی و پیوند میان افکار فلسفی با احکام عارفان باطنی و فضایل اخلاقی بی‌مانند و در توفیق میانه‌ی عقل و برهان و ذوق و وجدان و تألیف آثار به منظور نشر و گسترش فضیلت و تأکید بر مسأله‌ی تزکیه‌ی قلب یعنی پاک کردن دل از هوی و هوس‌های نفسانی، از اهمیتی ویژه برخوردار است.

وی شرط اساسی تحقق اصلاح نفس و پرورش روح و روان را — ایمان و پاکی دل از هر گونه هوی و هوس نفسانی و بدور داشتن مذهب از هر گونه خرافه و اوهام می‌داند.^{۱۸} و به شهادت آثارش، در سراسر زندگانی رسوخ فضایل اخلاقی و انتشار معارف مذهبی در قلب و روح افراد جامعه را غایت قصوی و کمال مطلوب — معرفی کرده است.

آثار محبی الدین

آثار ابن عربی بسیار است. گذشته از حکمت و عرفان، وی در مسایل گوناگون حتی در ادب و تفسیر و اسرارالعلوم نیز کتاب‌های متعدّد دارد.^{۱۹} وی با تألیف آثار کم نظیر بل که بی‌مانند — انقلاب عظیمی در تقریر و تحریر و نحوه‌ی تحقیق در مبانی و اساس عرفان و تصوّف نظری بوجود آورد. و شرح شارحان بعد از او، جد اول این بحر قفقمقام محسوب می‌شود. وی در عویصات صاحب نظر است و در مقام تحریر مسباحث روشی محققانه

دارد.^{۲۰} «فتوحات مکیه» او که در حقیقت دایرة المعارف تمام علوم صوفیه در چهار مجلد بزرگ و متضمن عقاید و معارف عرفا است، در سال ۵۹۹ هـ. ق تصنیف آن را آغاز کرد و تا دو سال پیش از مرگ در سال ۶۳۶ هـ. ق که از کتابت آن فراغت کامل یافت، در مدتی حدود بیش از سی و پنج سال به تألیف آن اشتغال داشت.^{۲۱}

فصوص الحکم (فصوص ج فصّ به معنی خلاصه و چکیده هر چیز است.) مشتمل بر بیست و هفت فصّ و متضمن نقاوة عقاید وی در وحدت وجود است که اساس اندیشه عرفانی و ساختار فکری او را تشکیل می‌دهد. این کتاب خلاصه حکم و اسراری است که به ارواح انبیاء نازل گردیده است. علاوه بر آن که چون تنزلات وجود و معارج آن دوری است. و قلب انسان کامل، محل نقوش حکم الهی است، حکم الهی را به حلقه انگستری و قلب را به نگین آن که محل نقوش است — تشبیه کرده است.^{۲۲}

در این کتاب، وی مسأله وحدت وجود را مطابق اصول علمی و به صورتی استدلالی مطرح می‌سازد و برای پیشبرد قدرت اندیشه خویش — به اثبات ایدئولوژیک «مسایل» می‌پردازد. و در آثار فراوان خویش بر این نیاز انگشت تأکید می‌گذارد، و اصول تصوّف و مسایل حکمت اشراقی را بر اساس قواعد عقلی و بنابر سنت مختار صوفیه — بنابر روش استحسانانی گاه با استناد بر مدلول آیات قرآنی و استشهاد بر مصادیق احادیث نبوی و زمانی در سایه شعر و مکاشفه و وجد و حال به منظور اقناع فلاسفه برهانی، تصوّف را با فلسفه و کلام به هم می‌آمیزد و از تلفیق آن‌ها با یکدیگر مرامنامه تصوّف علمی و رسمی را مدّون می‌سازد. و معروف آن نیز هست که وی علاوه بر عرفان عملی و انغمار در زهد و تقوی و سلوک در طریق مجاهدت در عرفان نظری نیز احاطه و تبحری در خور توجه و اعتناء داشته و در ادراک عویمات تصوّف نظری، دارای ملکه استنباط و قدرت تفکری کم مانند بوده است.^{۲۳}

روّس فکراین عربی

با امعان نظر به این حقیقت که ادراک کثیری از مباحث اعتقادی از قبیل مسعاد و احوال انسانی در نشأت بعد از مرگ و بسیاری از مبانی مربوط به ملکوت اعلیٰ — صعوداً و نزولاً — جز از طریق نبوت و ولایت امکان ندارد و عقل نظری از ادراک این قبیل

مسائل أعجمی و در درک اولیات از مسایل نشأت بعد از موت، کمیت آن لنگ است^{۲۴}. باید گفت که شیخ اکبر — در میان متصدیان طریق معرفت — بویژه در مباحث مربوط به توحید و مسائل راجع به معرفت نفس انسانی — خاصه مباحث مربوط به نشأت انسانی بعد از موت — رجلی فرید است که به سبک و طریق اهل برهان و نظر به تحریر مسائل پرداخته و ارکان مهم حکمت و عرفان او را آراء و افکار مستدل و مبرهن تشکیل می‌دهد. و هنگام سخن از بحث هستی تا دادار بی‌انبار گیتی — آنچه را خود از طریق عقل و برهان یا از راه کشف و عیان به دست آورده است — به سبک اهل ذوق و برهان با یکدیگر درآمیخته است. وی که قدوه و پیشوای قائلان به وحدت وجود شناخته شده است. نظام فکری و عرفانی خویش را در بیان جمیع مسائل مهم فلسفی و کلامی و عرفانی درباره خدا و اسماء و صفات او و انسان و معارف وجودی و نیز حیات معنوی او، محبت الهی، ادیان و مذاهب، آداب و اخلاق و جمیع امور مربوط به دنیا و آخرت — از فروع این اصل اصیل دانسته و در تحکیم این اعتقاد از عقل و نقل و کشف و ذوق و استدلال و برهان و شهود و عیان بهره برگرفته است. به گونه‌ای که می‌توان گفت طرح مباحثی از قبیل تشبیه، تنزیه، صفات و اسماء حق، اعیان ثابت، رابطه حق با عالم و امثال آن‌ها — همه توضیحاتی بر اصل عقیده به وحدت وجود وی بشمار می‌رود.

خلاصه نظریه وحدت وجود او را می‌توان در این عبارت فشرده او ملاحظه کرد: «فَسُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهَا» فتوحات ج ۲ ص ۵۵۴ (منزه است آن که اشیاء را آشکار کرد و او خود عین اشیاء بود.) و منظور او این که خداوند از جهت ظهور و تجلی که لازمه خالقیت است — عین اشیاء می‌باشد ولی از جهت ذات غیر آن‌ها.

در نظر ابن عربی، هستی در جوهر و ذات خود — جز یک حقیقت نیست که تکثرات آن به اسماء و صفات و اعتبارات و اضافات است. و چیزی است قدیم و ازلی و تغییرناپذیر. هر چند صورت‌های وجودی آن در تغییر و تبدل‌اند. که هر گاه به این حقیقت گسترده ازلی و ابدی — به اعتبار ذات او بنگری، «حق» است. و چون از چشم انداز مظاهر و اعتبارات و اضافات نظر کنی، «خلق» است. پس هم اوست که هم «حق» است. و هم

«خلق»، هم «واحد» است. و هم «کثیر» هم «قدیم» است و هم «حادث» هم «اول» است. و هم «آخر»، هم «ظاهر» است و هم «باطن»؛ و همه این تناقض‌ها به اعتبارات و به تفاوت چشم‌اندازها است.

وَمَا الْوَجْهَ إِلَّا وَاحِدٌ غَيْرَ أَنَّهُ إِذَا أَتَتْ عَدَدَتَ الْمَرَايَا تَعَدُّدًا
نیست روی مگر یکی لیکن آنست که هر گاه تو آینه‌ها را متعدد گردانی، آن روی به
تعدد آن‌ها در نمایش، متعدد گردد. (أشعة اللمعات ص ۳۷)
خلق جدید یا دگرگونی دایم

صحنه جهان هستی را توالی تجلیات حق تبارک و تعالی تشکیل می‌دهد.^{۲۵} تجلیات
گوناگون همانند امواج منظم و پی‌درپی، بدون هیچ گونه وقفه در سطح اقیانوس هستی،
آشکار می‌شوند کسانی که بر سطح اقیانوس نظر دوخته‌اند — چیزی جز یک سلسله امواج
مشاهده نمی‌کنند. ولی کسانی که از بصیرت برخوردار می‌باشند — بخوبی می‌دانند که آنچه
در سطح اقیانوس ظاهر می‌شود — تنها جلوه‌ایی از جلوه‌های بی‌پایان آن بشمار می‌آید.
عبارت محیی‌الدین در این باره چنین است:

«وَمِنْ أَعْجَبِ الْأُمُورِ أَنَّهُ فِي التَّرَقِّي دَائِمًا وَلَا يَشْعُرُ بِذَلِكَ لِلطَّافَةِ الْحِجَابِ وَدِقَّتِهِ
وَتَشَابِهِ الصُّورِ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى «وَأَتُوْهُ مُتَشَابِهًا»» [قرآن کریم — البقرة (۲)، ۲۵ = و از
نعمت‌های مانند یکدیگر متلذذ می‌شوند]

چنان که ملاحظه می‌شود، محیی‌الدین، آگاه نبودن انسان را از دگرگونی‌های دایمی
خویش، شگفت‌انگیز بشمار می‌آورد. وی علت آگاه نبودن انسان از دگرگونی‌های خویش
را «لطفات حجاب» و «همانندی صورِ اشرافات» معرفی کرده است.

به این ترتیب معلوم می‌شود آنچه محیی‌الدین عربی از معنی «خلق جدید» إدراک
می‌کند با آنچه در آثار حکما و متکلمان آمده است به گونه‌ی آشکار متفاوت است. خلق
جدید در نظر محیی‌الدین، چیزی جز صور گوناگون و بی‌شمار تجلیات حق تبارک و تعالی
نمی‌باشد. تجلیات حق بی‌پایان است. و چیزی که بی‌پایان باشد درباره آغاز و انجام آن
نمی‌توان سخن گفت. حقیقت خلق را ظهور حق آشکار می‌سازد. و ظهور حق را به هیچ

وجه نمی‌توان چیزی جدا از حق بشمار آورد.

محبی‌الدین، هر فصل از فصوص بیست و هفتگانه را تحت عنوان کلمه‌یی که به نام یکی از پیغمبران اختصاص یافته — مطرح ساخته است. نخستین فصل کتاب تحت عنوان «فصل حکمة الہیة فی کلمة آدمیة» مورد بررسی واقع شده است. و آخرین فصل کتاب نیز به «کلمة فردیة محمدیة» (ص) تخصیص یافته است.

در نظر این عارف، وجود هر یک از پیامبران نمونه‌یی بارز از یک انسان کامل است که کلمه نام و تمام خداوند نیز می‌باشد. این کلمه نام و تمام خداوند است که در هر دوره‌یی از ادوار، رسالت مخصوص و مناسب انسان را آشکار می‌سازد.^{۲۷}

محبی‌الدین پس از این که تحول و دگرگونی جهان و انسان را با استفاده از آیات شریفه قرآن بر اساس معنی خلق جدید تفسیر می‌نماید. جهت نشان دادن نظریه خود در این زمینه — همواره از سخن معروف جنید بغدادی استفاده کرده، آن را شاهد مدعای خویش بشمار می‌آورد. وقتی عقیده جنید را درباره خالق جهان جویا شدند — وی در مقام جواب گفت «لَوْنُ الْمَاءِ لَوْنُ الْأَنْاءِ» (رنگ آب را باید در رنگ ظرف آن جست و جو نمود.) معنی این سخن آن است که خالق را در خلق می‌توان دید. و خدا را در تجلیات جاسودانه و بی‌پایانش می‌توان مشاهده نمود. رنگ تعلق، از تعیین وجود ناشی می‌شود. و آنجا که وجود از هرگونه تعلق پیراسته باشد — از رنگ تعلق نیز آزاد است.^{۲۸}

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود زهرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
(حافظ)

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کسان داشتی موسی و فرعون دارد آشتی^{۲۹}

محبی‌الدین، از جمله کسانی است که عقل را در راه وصول به حقیقت بی‌پایان حق ناتوان می‌داند. در نظر وی آنچه می‌تواند محل انوار نامتناهی حق واقع شود — قلب آدمی

است. عین عبارت محیی‌الدین در این باب چنین است:

«ما أعجب أمر الله من حيث هوَّيته ومن حيث نَسَبته إلى العالم في حقائق أسمائه
الْحُسْنَى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ*» (الذاریات ۵۰ آیه ۳۷) لَتَقْلِبُهُ فِي أَنْوَاعِ
الصُّوَرِ وَالصِّفَاتِ. وَلَمْ يَقُلْ لِمَنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ، فَإِنَّ الْعَقْلَ قَيْدٌ فَيَحْصُرُ الْأَمْرَ فِي نَسَبٍ وَاحِدٍ
وَالْحَقِيقَةُ تَأْبَى الْحَصْرَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فَمَا هُوَ ذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ وَهُمْ أَصْحَابُ
الْإِعْتِقَادَاتِ الَّذِينَ يُكْفَرُ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا.»^{۳۰}

محیی‌الدین از لغت قلب که در قرآن مجید آمده — استفاده کرده، و آن را به معنی
دگرگون شدن دایم در انواع صور و صفات بکار برده است. انقلاب و تحول یافتن، خصلت
ذاتی و دایمی قلب را تشکیل می‌دهد. انقلاب و تحول دایمی قلب است که راه انسان را به
سوی حقیقت نامتناهی می‌گشاید. هنگامی که پای سالک در راه سلوک به وسیله عقل بسته
شود. ناچار، از هرگونه حرکت به سوی حقیقت مطلق باز می‌ماند. به همین جهت است که
محیی‌الدین لغت عقل را به معنی قید بکار برده و کار آن را محصور کردن حقیقت در یک
جهت واحد بشمار آورده است. اگر کار عقل را محصور کردن و مقید ساختن حقیقت
بشمار آوریم، ناچار باید به این واقعیت اعتراف کنیم که حقیقت در دام عقل اسیر نخواهد
شد. زیرا حقیقت چیزی است که از هرگونه قید و بند آزاد باشد.

اضافه می‌کنیم که عقل و قلب، دو مرحله از مراحل گوناگون حقیقت آدمی را تشکیل
می‌دهند. هنگامی که عقل از وسوسه اوهام پاک و مصفا گردد، راه خود را به درون قلب
می‌گشاید و با آن متحد می‌گردد. از این رو باید گفت آنچه در نظر صوفیه به نقص و نارسایی
متهم می‌گردد، چیزی جز عقل آلوده به اوهام نیست.^{۳۱}

حکما گویند «الْوَحْدَةُ لَيْسَتْ بِعَدَدٍ بَلْ هِيَ مَبْدَأُ لَهُ.» به این بیان که واحد در نظر حکما،
یک عدد بشمار نمی‌آید. بل که آنچه می‌توان در این باب گفت این است که واحد مبدأ و
منشأ پیدایش همه اعداد است. عدد چیزی است که از تکرار واحد بوجود می‌آید. تکرار
واحد در هر مرحله‌ای از مراحل، موجب پیدایش یک عدد می‌گردد. تکرار واحد به هیچ
وجه در یک مرحله معین محدود متوقف نمی‌گردد. زیرا سلسله اعداد بی‌پایان است. و هیچ
* در این هلاک و گذشتگان، بند و تذکر است، آن را که دارای قلب هوشیاری باشد.

کس نمی‌تواند برای آن حدّ یَقِفْ تعیین کند. در سلسله بی‌پایان اعداد هر عدد را یک نوع ممتاز بشمار آورده‌اند. به عبارت دیگر می‌توان گفت در سلسله غیرمتناهی اعداد به هر عدد دارای ماهیت مخصوص است.

محبی‌الدین بن عربی، از جمله کسانی است که این قاعده را در بیشتر آثار خود بکار برده است. وی که یک فیلسوف صوفی یا صوفی فیلسوف بشمار می‌آید به وحدت حقیقت وجود را اصل اساسی دانسته و همه مسایل دیگر را بر آن مبتنی ساخته است. وی در مسأله ربط حادث به قدیم، اتصال میان خدا و جهان با حق و خلق را همانند اتصال میان واحد عددی و سایر اعداد دانسته است.

همان گونه که واحد عددی منشأ پیدایش همه اعداد بشمار می‌آید، حق تبارک و تعالی نیز در عین وحدت خویش، جمیع جلوه‌های گوناگون جهان را پدید آورده است. واحد به عنوان یک امر لا یَشْرُطُ عین اعداد است. هر گونه تفرقه و جدایی میان واحد و عدد، مستلزم نیستی و نابودی عدد می‌باشد. حق تبارک و تعالی نیز در عین تنزه و پاکی از هر گونه آثار حدوث، بر همه حوادث محیط و بر جمیع موجودات مسلط است. و هر گونه جدایی میان حق و خلق، معنی نیستی و نابودی خلق را آشکار می‌سازد. مسأله وحدت در کثرت و کثرت در وحدت و همچنین تنزیه و تشبیه از جمله مسایل عمیق و در عین حال بسیار ظریف عرفان بشمار می‌آید. و سخنان ابن عربی در این باره درخور بررسی و شایان توجه است.^{۳۲}

ابن عربی در نهایات سلوک است. از امواج سرنگون‌کننده و متلاطم بحر بی‌پایان وجود و مخاوف و أهوال راه گذشته و در آسمان معرفت الهی، دوشادوش عیسای مسیح و موسای کلیم و آدم ابوالبشر گام برمی‌دارد و داعیه شیخ‌الشیوخی دارد. منشور نبوت و توقیع رسالت و توشیح ولایت — هر سه را در دست دارد و بر آن‌ها می‌نازد و بر گنبد خضرای هفت سماء، طباق می‌تازد. خود را هادی شریعت و وارث نبوت و مبشر رسالت و حامی ولایت می‌داند. و در تحت سیطره ولایت عظمی، نبوت و رسالت و وصایت را دنبال می‌کند. اقطاب و ابدال را راهبر است و اوتاد و نُقیّاء جهان طریقت و حقیقت را پیام‌آور. در بحر فنا غوطه‌ور است. و در امواج بی‌پایان وجود از خود بی‌خبر.

ابن عربی دریایی ژرف است که افکار و عقاید وی را باید از متون اصلی و کتب و رسائل متعدّدش بچنگ آورد. مکتب وی از لحاظ عرفان و روش‌های اندیشه، حتی با دیگر مکتب‌های تصوّف بکلی متمایز است. وی علی‌الاصول شریعت را به معنی قشری و ظاهری آن ندانسته، از فصّ آدمیه و محمدیه و ادرسیّه گرفته تا فصوص دیگر — همه را حاکی از سیر و سلوکی می‌داند که انبیاء عظام در راه وصول به حقّ داشته‌اند. نبوّت و رسالت در نظر وی، قنطره و پلی است که انبیاء باید از آن بگذرند و به حقیقت حقّه واصل گردند. از این رو — تمام ادیان جهان را از لحاظ منشأ صدور یکی می‌داند. و همه را راهبر به حق برمی‌شمارد و جملگی را وسایل تأمین سعادت بشری می‌داند.

هرچند دایره نبوّت و رسالت پایان یافته است. لیکن قوس ولایت پایان‌ناپذیر است. وی خود را «مُبَشِّر» و «مُنْذِر» می‌داند که در نخستین گام‌های سلوک و نارسیده به مقام کامل ولایت است — انبیا را سفرای حق می‌داند که در این سفارت باید وظایف خود را به نحو اُکْمَل انجام دهند تا به منزلت و مقام ولایت عظمی برسند.

و بر این وتیره است که وی در آثار و رسائلش بار سفر بر بسته، به آسمان‌ها عروج می‌کند. و همنشین انبیای بزرگی گردیده که در این دنیا — وظایف رسالت را به نحو کامل انجام داده، به موطن اصلی خود بازگردیده‌اند. گاهی از فیوض پدر آدمیان — ابوالبشر — بهره‌مند می‌شود. و زمانی به محلّ روحانی عیسی مسیح حاضر شده، مراتب و مقامات معراج را طی می‌کند. و در مقام ولایت مقام می‌گزیند و به مسنشور «عَبْدِي أَطْعَمَنِي حَتَّى اجْعَلَكَ مِثْلِي» نایل می‌آید.

از نظر محیی‌الدین، معراج، خاصّ انبیاء و رُسل نیست. هر فردی از ابناء انسان که بخواهد می‌تواند معراج رود و به قاب قوسین الهی تقرّب جوید. نهایت این که راهی است پرخطر که دلیلان ماهر و ورزیده می‌خواهد. و در این راه مرد باید و مرد بادرد تا به مرتبه «أَوْ أَدْنَى» نایل آید. این است معنی اتحاد و وحدت وجود وی. و گرنه حلول و اتحاد این جا محال است.^{۳۳}

کان دعای شیخ نه چون هر دعا است فانی است و گفت او گفت خدا است^{۳۴}

چون بگرید آسمان گریان شود چون بنالد چرخ یارب خوان شود^{۲۵}
 آن دعای بی خود، آن خمود دیگر است آن دعا زو نیست، گفت داور است
 آن دعا حق می کند چون او فنا است آن دعا و آن اجابت از خدا است^{۲۶}
 شعر ابن عربی

علاوه بر مقام فلسفی و منزلت عرفانی - محیی الدین در شعر و ادب نیز مستقامی
 ارجمند داشت شرع و شعر را به هم می آمیخت. و در اشعار خموش بر اهمیت عشق و
 محبت و لقاء ایمان انگشت تأکید می گذاشت و زبان حال را می گفت: «إِذَا ذَانَ لَكَ الْخَلْقُ
 فَقَدْ ذَانَ لَكَ الْحَقَّ»^{۲۷} (چون آفریدگان به تو نزدیک شوند - در واقع خداوند به تو نزدیک
 شده است.) و یا می سرود:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صُورَةٍ فَمَرَعِي لِفِزْلَانٍ وَدِيرٍ لِرُهْبَانٍ
 وَبَسِيتُ لَأَوْتَانٍ وَكَعْبَةً طَائِفٍ وَالْوُحُوحُ تَوَرَّاتٍ وَمُصْحَفُ قُرْآنٍ
 أُدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَتَى تَوَجَّهَتْ رَكَائِبُهُ، فَالْحُبُّ دِينِي وَإِيمَانِي^{۲۸}
 دل من سزاوار پذیرش هر صورتی گردید که چرا گاه آهوان و یا دیر راهبان گردد
 و خانه بستان و کعبه «طائف» شود و لوح های تورات و برگ های قرآن را بپذیرد
 عشق هر کجا خیمه زندر هسپار راه عشق و محبت از این رو، عشق و محبت، دین و ایمان من است

مخالفان و موافقان ابن عربی

در سخنان محیی الدین، مطالب و دعاوی غریب هست که عقول و افهام عامه و
 کسانی که به سخنان او بدون تأویل رموز و تفسیر اسرار بنگرند - بظاهر مسافیر با
 باورداشت های رایج می نماید. و «ابن مُسَدِّي» در ترجمه احوال او نوشته است: «إِنَّهُ كَانَ
 ظَاهِرِي الْمَذْهَبِ فِي الْعِبَادَاتِ وَبَاطِنِي النَّظَرِ فِي الْإِعْتِقَادَاتِ»^{۲۹} و براسنی جز کسانی که از
 عطیة خردی والا برخوردارند - برای بقیه - جای سؤال و موارد ابهام در سخنان او بسیار
 است.

برای مثال از جمله مسایلی که موجب برانگیختن انکار مسلمانان نسبت به «ابن

عربی» گردیده است. و به خاطر آن، او را ملامت و تکفیر کرده‌اند. بیان او درباره «ایمان فرعون و نجات وی از عذاب آخرت.» است. زیرا این باورداشت، با مدلول کلیه آیاتی که در زمینه کفر فرعون و دعوی الوهیت او در قرآن کریم آمده است — مغایر است.

ابن عربی با استمداد از زبان تأویل و اشاره می‌گوید: «فرعون، رمز نفس شهوانی انسان در نیرومندترین صورت ممکن آن است. و فرعون، نمادی بر کفر و عصیان و طغیان و دعوی و کبریا بود.» علاوه بر آن که به بیان «ابن عربی» — فرعون، مظهر قهرمانی و فتوت است. زیرا فرعون، به امر تکوینی الهی پاسخ گفت. امری که هرچه در وجود است، تابع آنست. اما چون فرعون در انجام تکلیف، معصیت ورزید — از این رو، ادعای او «طاغی در قالب معصیت و نجاتی در صورت هلاک» بود.

دکتر ابوالعلاء عقیفی، می‌افزاید که منظور ابن عربی از تأویل آیات بنابر مشرب فلسفی خویش — در جهت اثبات ایمان فرعون — انگشت تأیید و تأکید نهادن بر اثبات عقیده‌ی است که از اساسی‌ترین مبانی اعتقادی او بشمار می‌رود. و آن عبارتست از این که به اعتبار اعمال و اعتقاداتِ بندگان، هیچ ثواب و عقابی برای آن‌ها وجود ندارد. و نعمتی جاودانه‌تر از معرفت و آگاهی بر حقیقت نفس و عرفان به پایگاه وجودی آدمی نیست. و غفلت آدمی از این حقیقت، سرآغاز سیدروزی او است. و با این تعبیر — فرعون هر انسانی، نفس او است که خاستگاه همه معاصی او نیز هست.^{۲۰}

همچنین ادعای رویت خضر^{۲۱} و محمد (ص)^{۲۲} و دعوی اطلاع بر اسم اعظم و کیمیا و امثال آن‌ها، محیی‌الدین را بارها در معرض تکفیر و انکار عوام قرار داد. چنان که یکبار اهل شریعت مصر سخت به انکار و خصومت با وی برخاستند. و تکفیرش نموده، اهل بدعتش خوانده، در صدد آزار و قتلش برآمدند که وساطت شیخ ابوالحسن البجایی، او را از غوغا و ماجرا رهانید.^{۲۳}

به هر حال درباره او — چنان که درباره هر فرد عظیم دیگر^{۲۴}، معرکه آراء است — اختلاف عقیده و نظر وجود دارد. برخی او را از ملاحده و زنادقه شمرده، «میت الدین» اش خوانده‌اند. و بعضی دیگر وی را «قطب» و «ولی» شناخته، «محیی‌الدین» اش دانسته‌اند.

برخی از مشهورترین مخالفان وی از این قرارند:

- ۱ - تقی الدین، ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام (۷۲۸ - ۶۶۱ ه. ق.) معروف به «ابن تیمیه» أقوال مخالفان و منکران ابن عربی را فراهم ساخته، به انکار وی پرداخته، او را طعن بسیار زده است.^{۲۵}
- ۲ - ابو عبدالله شمس الدین محمد بن احمد ذهبی، از مشاهیر محدثان و مسوَرخان (۷۴۸ - ۶۷۳ ه. ق.) ملقب به «حافظ ذهبی» و «ابن قایماز» - که در فن تاریخ و تراجم رجال کتب بسیار دارد، ابن عربی را نکوهیده است.
- ۳ - سعد الدین تفتازانی - مسعود بن عمر بن عبدالله الهروی الخراسانی (در سمرقند ۷۹۲ - ۷۲۲ ه. ق.) فقیه و ادیب حنفی و صاحب آثار ممتاز در نحو و اصول و منطق و کلام و معانی و بیان از مخالفان او است.*
- ۴ - ابوزید عبدالرحمان بن محمد بن خلدون (۷۳۲ - ۸۰۷ ه. ق. = ۱۳۳۲ - ۱۴۰۶ م) در فتاوی که ضمیمه کتاب «شفاء السائل» است. بصراحت بر مخالفت روش ابن عربی با شریعت، فتوی داده و گفته است که «فصوص» و «فتوحات مکیه» و کتاب «البدء» ابن سبعین هر جا یافته شود، ستردنی و سوختنی است.^{۲۶}
- ۵ - الوالبرکات محمد بن احمد بن ایاس زین الدین الناصری (۹۲۸ - ۸۵۲ ه. ق.) که در دربار مالیک با بسیاری از ارباب مناصب و درباریان خویشاوندی و یا آمیزش داشته، و به این مناسبت انقراض حکومت مالیک را به دقت و تفصیل نوشته است نیز از معارضان و مخالفان ابن عربی است.^{۲۷}
- ۶ - احمد بن زین الدین بن ابراهیم (۱۲۴۳ - ۱۱۶۶ ه. ق.) معروف به شیخ احمد أحسائی - واضع طریقه شیخیه - او را «مبیت الدین» خوانده است.^{۲۸}
شماری از مشهورترین موافقان ابن عربی نیز بدین قرارند:
- ۱ - محمد بن عمر اشعری شافعی، مشهور به امام فخر رازی (۶۰۴ - ۵۴۴ ه. ق.) زبان به ستایش ابن عربی گشوده، او را «ولی عظیم» خوانده است.^{۲۹}
- ۲ - شهاب الدین ابوحفص عمر بن محمد سهروردی (۶۳۲ - ۵۳۹ ه. ق.) صاحب

کتاب معتبر «عوارف المعارف» - که ابن عربی را دیده و با وی سخن گفته است. به مدح و ستایش او پرداخته، او را «بحر حقایق» و «دریای بیکران» نامیده است.^{۵۰}

۳ - مجدالدین، محمد بن یعقوب فیروزآبادی (۸۱۱ - ۷۲۷ ه. ق) صاحب قاموس المحيط نیز در ستایش از محیی‌الدین، داد سخن داده، وی را «صاحب ولایت عظمی» ... «شیخ طریقت»، «امام محققان» و «محبی علوم عارفان» نامیده است.^{۵۱}

۴ - شهید قاضی نورالله شوشتری (۱۰۶۹ - ۹۵۶ ه. ق) ادیب متکلم والامقام شیعه اثنی عشریه در «مجالس المؤمنین» در باره ابن عربی می‌نویسد:

«او از وابستگی‌ها و دلبستگی‌های پست این جهانی، وارسته و به اوج إطلاق و شهود نایل آمده است.»^{۵۲} و آنگاه در اثبات تشیع او نیز کوشیده است.^{۵۳}

۵ - محمد بن حسین عاملی (۱۰۳۰ - ۹۵۳ ه. ق) مشهور به «شیخ بهایی» در کتاب «الاربعین» خویش از محیی‌الدین با تجلیل بسیار یاد کرده است.^{۵۴}

۶ - صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۹۷۹ - ۱۰۵۰ ه. ق) مشهور به «ملاصدرا» یا «صدر المتألهین»، به محیی‌الدین به صورت مرشد و معلمی کامل و انسانی الهی و تمام عبار می‌نگرد. و حق آنست که افکار شیخ اکبر خاصه در او تأثیری عمیق داشته است. و در حل کثیری از معارف الهیه از آن‌ها استمداد جسته است. اواخر سفر نفسی أسفار در نفیس‌ترین مباحث، فقط ابن عربی است که ملاصدرا او را مرد میدان مسایل مربوط به عوالم و نشأت بعد از موت می‌داند. والحق افکار محیی‌الدین، در افقی طالع شده است که ارباب مکاشفه در آنجا رحل اقامت افکنده‌اند و حل آن مسایل جز از طریق شهود و استفاده از مشکات اهل ولایت - میسر نیست و عقل نظری هر چقدر هم که نیرومند باشد - در إدراک أولیات مسایل مختص به مباحث مربوط به غیب نفس در قوس صعودی^{۵۵} اعجمی است.

درونمایه کتاب المسایل و پایان پیش‌گفتار

کتاب حاضر، همچون دیگر آثار «ابن عربی» کلید گنج معرفت و گشاینده اسرار حکمنی است که بر صحت مبانی و اشتغال بر حقایق و رقایق حکمت و عرفان اسلامی

مبثنی است. و بنا بر مدلول «تلقین درس اهل نظر پیک اشارت است». از دیگر آثار او به این ویژگی ممتاز است که از باب رعایت اختصار برای کسانی که بخواهند از مبانی تصوف و مقدمات عرفان اسلامی — اطلاعاتی اجمالی به چنگ آورند. و نیز افرادی که مایلند خلاصه‌یی از افکار و آراء ابن عربی را در مقامات و درجات نبوت و ولایت و زبده عقاید او را در باب اسماء و صفات و کیفیت تعین و نحوه ظهور نبی اکرم (ص) در عالم شهادت دریافته، بر أطوار مباحث وجود مطلق و ملحقات آن و یا تعین عارض بر آن و ظهور ظلی حقایق وجودیه در موطن إدراک و مشهد علم و نقل پاره‌یی اقوال و آراء و عقاید و تقریر مشکلات و ازاحه شبهات و أجوبه از نقوض و ایرادات غیر قابل انحلال و سرانجام حلّ جمیع شکوک و ایرادات و حل «مسایل» به سبک و طریقه حکمت مشهور ابن عربی — آگاهی یابند — مرجعی مفید تواند بود. هر چند در صورت وجود ابهام و یا غرضی تردید — علاوه بر دقت و تأمل — رجوع به سایر آثار محیی‌الدین ضروری است.^{۵۶}

وی در این اثر نیز بر آن سر است تا عقاید خویش را بر اولیات برهانی و مقدمات فلسفی تطبیق داده، با توسل به دامن إشراق و شهود و عرفان، استدلال مشایی را با ذوق إشراقی در هم آمیزده و با توفیق عقل و برهان با ذوق و وجدان — در کفایت راه‌پیمایی با مرکب چوبین استدلال تردید کند. علاوه بر آن که برای إدراک حقایق، زدودن زنگ رذایل را از آئینه دل و جان و روح و روان توصیه می‌کند. و تجرد نفس و تهذیب اخلاق را — غایت قصوی — می‌شمارد.

واقعیت این است که فرهنگ و معارف اسلامی، با حوزه پهن‌آور و وسعت قلمروی که دارا است. و تأثیر ژرفی که تصوف و عرفان خاصه در همه ابواب و فصول علوم اسلامی داشته است — هیچ یک از محققان و متبعان در این پهنه وسیع، از تحصیل و آگاهی بر مبانی و اصول آن بی‌نیاز نیستند. و اطلاع از مبادی معانی افکار صوفیان و أصحاب ذوق و عرفان، برای هر که بخواهد در یکی از ابواب و فصول دانش و فرهنگ ایران اسلامی تحقیقی شایسته کند — از مقوله فرایض است.

محیی‌الدین در رساله حاضر، ضمن طرح «مسایل» و گشودن ابوابی از حکمت و

دریجه‌ی‌هایی از معرفت بر روی اهل نظر و دقت — کوشیده است تا در حل معضلات و کشف رموز فلسفی و دقائق عرفانی، ستارگانی را که در آسمان حکمت الهی در مدار اجمال و ابهام — گرداگرد محور شک و تردید در گردشند — به فروغ تحقیق و تقریر و توضیح خویش روشن ساخته، آن‌ها را در مدار کشف و یقین قرار دهد.

راقم این سطور تا آن جا که در توان یک مُحبِ حکمت و عرفان اسلامی و دوستدار معرفت و علاقه‌مند به اصالت و صحت کار علمی بوده است، در سهولت الفاظ و روانی عبارات ترجمه کتاب «المسائل» کوشید مگر در مواردی معدود که تغییر و انحراف از سبک و اسلوب قدیم و تبدیل تحت اللفظ عبارات مقدور نبوده است، امید است کتاب حاضر از مصادیق این سخن رایج در باره بسیاری از ترجمه‌ها: «که آنجا که نشر پاک و هموار است — از دقت و امانت در ترجمه نشانی نیست. و جایی که دقت و امانت چشمگیر است، درستی و شیوایی نثر را نباید انتظار داشت.» خارج باشد.

بدون هرگونه خودستایی و یا خودنمایی^{۵۷} با توجه به این حقیقت که از دیدگاه محققان «شخصیت معتبر فکری ابن عربی بر سراسر تاریخ جدید عرفان اسلامی حکم روا است. و وی (محیی، مصلح) مسلم آن است. و بالاترین استاد «شیخ الاکبر» نه فقط در نزد مسلمانان عرب و ترک بل که حتی در نزد امامیه ایرانی»^{۵۸} و این که عظمت فکر و قدرت بحث و بساطت ندیشه و ناپیداگرانگی قلمرو بررسی محیی‌الدین در نکات علمی و فلسفی و عرفانی، در بیشتر موارد به حدی است که آدمی را گاه به وادی حیرت و سراسیمگی می‌کشاند، در مواردی از ترجمه و تحقیق و تتبع در مسایل کتاب المسائل — خستگی خاطر به حدی بود که از فرط ملال می‌خواستم تحقیق و تتبع را به کنار گذارده — خویش را از تشویش و اضطراب خاطری که بر دوش ضمیرم گرانی می‌کرد — وارهانم. اما برکات عنایات حضرت بی‌ نشان و میامن همتی که از باطن مردان مستقیم احوال نصیب گردید — ادامه و تکمیل و اتمام آنرا امکان‌پذیر گردانید اکنون نیز که دامنه تتبع و بحث و تعلیق را به تناسب متن — تفصیل بخشیده‌ام با اعتراف به قصور همت و ضعف بصیرت و نقصان دانش — به تصویر عجز و ناتوانی خویش قیام نموده، انصاف را

کاری درخور تحسین و آفرین نکرده‌ام

نقصان و عجز لازمه ذات آدمی است و آن‌کس که عاجز است، مصون نیست از خطا نگارنده این سطور، شایسته است بگوید که در انجام چنین کاری خطیر، و تحقیق و نگارش تعلیقات و توضیحات بر متن کوشیده است تا با استفاده از آراء صاحب صاحب نظرانی که در الهیات و معارف اسلامی، تمحض و تضلعی داشته‌اند. و نیز بهره یافتن از مراجع و مأخذ معتبر و مستند - از اشکال و صعوبت و ابهام و اجمال مسایل دقیق فلسفی و عرفانی بکاهد. حال تا چه پایه و مایه این آرزو - روی نموده است، داوری آن با صاحب‌دلان با انصاف و دانشوران نکته‌سنج و موشکاف خواهد بود. اما زبان حال را باید بگوید:

يَرَى النَّاسُ دُهْنًا فَيَقْوَارِيْرُ صَافِيَاً وَلَمْ يَذُرْ مَا يَجْرِيْ عَلٰى رَاسِ سِمْسِمِ

هر چند اظهار نظر در باره میزان کامیابی نگارنده این سطور در کاری که به تفضل و تأیید الهی - خطأ امانی از دیوان قضا نصیب گردید تا بر عهده عهد گرفت و چنین بیابان و سامان آمد با صاحب‌نظران و آشنایان به این قبیل مسایل است اما هم‌آهنگی با خوانندگان محترم نسبت به دستاورد این کار را در کمال تواضع می‌گوید:

به گلشنی که گل و لاله صد هزار بروید کسی به رغبت خاطر گیاه خشک نبوید امیدوار است وضع حرکات و علامات بر چاپ اول کتاب المسائل (که از سوی دائرة المعارف عثمانیه حیدرآباد برای اولین بار در ۱۳۶۷ ه. ق = ۱۹۴۸ انتشار یافته است)، و تهیه و ارائه متنی تازه به گونهٔ معرب و مشکول و نگارش مقدمه و ترجمه متن و افزایش تعلیق بر کتاب حاضر از سوی این ناچیز برای صیرفیان با تمیز - در سرزمین شیفتگان حکمت و فضیلت و عاشقان دانش و معرفت - بنوبهٔ خود در ایجاد یک منطق علمی که گرایش تام به واقعیات و عینیات داشته باشد - سهمی هر چند ناچیز را ایفاء کند و با توضیحاتی که بر غوامض و عویصات آن نگاشته آمده، پرده از اسرار و رموز نکات فلسفی و عرفانی مندرج در کتاب المسایل برداشته آید و مبتدیان و منتهیان و دوستداران فلسفه و عرفان و عامهٔ فارسی‌زبانان، خاصه طالب علمان و دانشجویان را بکار آید.

جَعَلَنَا اللَّهُ تَعَالَى مِنْ الْمُتَحَقِّقِينَ بِكَمَالِ الْعُبُودِيَّةِ وَالْمُتَأَدِّبِينَ بِآدَابِ الرُّبُوبِيَّةِ، وَالصَّلَاةُ عَلَى
مُحَمَّدٍ خَيْرٌ مَنْ نَطَقَ بِالصَّوَابِ وَ عَلَى آلِهِ وَ صَحْبِهِ خَيْرٌ آلٍ وَ أَصْحَابٍ.

سید محمد دامادی

طهران — ۱۸ تیرماه ۱۳۶۷ شمسی

الف — یادداشت‌ها:

- ۱ — فتوحات مکیّة (ج ۲ ص ۵۲۰)
- ۲ — فتوحات (ج ۱ باب ۳۵ ص ۲۲۲)
- ۳ — فتوحات (ج ۲ ص ۲۲۵ س ۱۳)
- ۵ — اینان به تعبیر «ابن عربی» — افرادی هستند که پس از مرگ در صورت آن‌ها هم علامت احیاء و هم نشانه‌های اموات مشاهده می‌شود. (فتوحات ج ۱ ص ۲۲۲)
- ۶ — فتوحات ج ۳ باب ۳۶۶ ص ۳۶۶
- ۷ — اینان مظهر آیه شریفه «يُدَبِّرُ الْأُمْرَ، يُفَصِّلُ الْآيَاتِ، سوره ۱۳ (الرعد) آیه ۲» هستند. (فتوحات ج ۱ ص ۲۰۶)
- ۸ — فتوحات ج ۱ ص ۱۸۵
- ۹ — وی در حدود سال ۵۸۰ هـ. ق در گذشته است. (جمهرۃ الاولیاء ج ۲ ص ۲۰۸)، ابن عربی وی را در فقرات متعدد از «فتوحات مکیّه» ستوده و در باب هفتاد و سه که از «رجال الغیب» یاد می‌کند — او را هم در عداد آن‌ها آورده و می‌نویسد: «وَمِنْهُمْ أَبُو مَدِينٍ». (ابومدین نیز از ایشان است.) و در باب صد و سی و پنج از همان کتاب گوید: «وَكَانَ أَبُو مَدِينٍ بِأَمْرِ بِأَصْحَابِهِ بِإِظْهَارِ الطَّاعَاتِ فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ فَاعِلٌ إِلَّا اللَّهُ». (ابومدین — به یاران خویش به اظهار طاعات دستور می‌داد. چه (آدمیان را آلتِ فعل) و خدای را فاعلِ مطلق می‌دانست.) و باز می‌نویسد:
«كَانَ شَيْخَنَا أَبُو مَدِينٍ بِالْمَغْرِبِ، قَدْ تَرَكَ الْخُرْقَةَ وَجَلَسَ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لَهُ وَكَانَ عَلَى طَرِيقَةِ عَجِيبَةٍ مَعَ اللَّهِ فِي ذَلِكَ الْجُلُوسِ فَأَنَّهُ كَانَ مَا يَرِدُ شَيْئًا يُؤْتَى إِلَيْهِ بِهِ.»
(شیخ ما ابومدین در مغرب به ترک خرقه گفت و با خدای تعالی نشست و در سایه «فتوح» الهی که او را حاصل آمد — در خلوت با خدای بر طریقی شگفت‌انگیز بود. زیرا او به کسی از راز سر به مهر پیوند خویش با خدای — سخنی نگفت.) او کسی است که شاه نعمت‌الله ولی کرمانی (مستوفاد در ۸۳۴ هـ. ق) که خود از اولیای بزرگ تصوف و صاحب طریقتی معروف بوده است — در حق وی گوید:
شیخ ابومدین است شیخ سعید که نظیرش نبود در توحید

- ۱۰ - فتوحات ج ۳ باب ۳۱۱ ص ۲۵
- ۱۱ - وی مردی در محاورت و مؤانست لطیف و در مجالست ظریف و در همنشینی سودمند و مأنوس بوده است. و «ابن عربی» کتاب «ابی عیسیٰ ترمذی» را در حدیث، از وی آموخته است. چنان که خود گوید:
- سَمِعْتُ التُّرْمِذِيَّ عَلَى الْمَكِينِ إِمَامَ الثَّامِي فِي بَلَدِ الْأَمِينِ
- (مقدمه ترجمان الاشواق)
- ۱۲ - ابن عربی در سال ۶۰۸ هـ. ق به بغداد آمده و پاشهاب الدین سهرودی (۵۳۹ - ۶۳۲ هـ. ق) ملاقات کرده است.
- ۱۳ - (پیوست ج ۲ فتوحات ص ۵۵۶) شرح حال ابن عربی
- ۱۴ - فتوحات مکيه ج ۳ ص ۵۶۲ و مقدمه ترجمان الاشواق ص ۹
- ۱۵ - فتوحات ج ۲ باب ۱۸۸ ص ۳۷۶ سطر ۱۵
- ۱۶ - شذرات الذهب ج ۵ ص ۲۰۲
- ۱۷ - محاضرة الابرار ج ۱ ص ۲۸۲ س ۱۱
- ۱۸ - هر که را آینه صافی نشد از زنگ هوی دیده‌اش قابل رخساره حکمت نبود
- ۱۹ - دکتر محسن جهانگیری، محیی الدین بن عربی (ص ۱۱۹ - ۹۲)
- ۲۰ - سید جلال الدین آشتیانی، پیشگفتار نقدالنصوص، ص ۳۳
- ۲۱ - فتوحات جزء رابع ص ۵۵۳ سطر ۳ از آخر مقدمه
- ۲۲ - شرح فصوص قیصری، شرح دیباچه
- ۲۳ - محاضرة الابرار ج ۱ ص ۲۸۲ سطر ۱۱
- ۲۴ - سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه مشارق الدراری ص ۲۰
- ۲۵ - شرح اشعة اللمعات ص ۳۷
- ۲۶ - فصوص الحکم، فص دوازدهم، «فص کلمة قلبیه فی کلمة شعبیه» ص ۱۲۲
- ۲۷ - ابراهیمی دینانی، دکتر غلامحسین، «وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی» ص ۱۳۶ تا ۱۳۸
- ۲۸ - وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، ص ۱۴۵، ۱۴۶
- ۲۹ - جلال الدین محمد بلخی، مثنوی، طبع نیکلسون ۱/۲۴۶۷ - ۲۴۶۸
- ۳۰ - فصوص الحکم ص ۱۲۲
- ۳۱ - وجود رابط و مستقل ص ۱۴۸ و ۱۴۹

- ۳۲ - ابراهیمی دینانی، دکتر غلامحسین، «قواعد کلی در فلسفه اسلامی» ج ۳ ص ۲۸۶ تا ۲۸۹
- ۳۳ - سجادی، دکتر سید جعفر، مجله وحید، شماره اول دوره دهم ص ۱۲۵
- ۳۴ - جلال الدین محمد بلخی، مثنوی دفتر ۵/۲۲۴۳
- ۳۵ - جلال الدین محمد بلخی، مثنوی دفتر ۵/۴۹۱
- ۳۶ - جلال الدین محمد بلخی، مثنوی ۳/۲۲۹۱ - ۲۲۲۰
- ۳۷ - ترجمان الاشواق ص ۱۶۲
- ۳۸ - ترجمان الاشواق ص ۴۳ و ۴۴
- ۳۹ - فتوحات مکیه ج ۴ ترجمه احوال ابن عربی ص ۵۵۵ و ترجمان الاشواق ص ۵
- ۴۰ - فصوص الحکم ج ۱/۲۰۱ و ج ۲/۳۰۰ - ۲۹۸
- ۴۱ - فتوحات ج ۱ ص ۱۸۶ باب ۲۵ و ج ۲ ص ۳۳۶ باب ۳۶۶
- ۴۲ - ادعای رؤیت پیامبر در سال ۶۲۷ هـ ق در رؤیا طوی مبشره‌یی در دمشق چنین آمده است که پیامبر به او فرموده: «هذا کتاب فصوص الحکم خذ و اخرج به إلى الناس ینتفعون به»
- ۴۳ - نفح الطیب ج ثانی ص ۳۷۹
- ۴۴ - نگاه کنید به مقاله مصطفی لطفی منقلوطی در کتاب النظرات تحت عنوان «ما العظمة؟»
- ۴۵ - زرین کوب، دکتر عبدالحسین (ص ۱۲۱ - ۱۱۰ - ارزش میراث صوفیه)
- * - زرین کوب، دکتر عبدالحسین ارزش میراث صوفیه ص ۱۲۱ - ۱۱۰
- ۴۶ - شفاء المسائل طبع انقره (ص ۱۱۰) و شرح مثنوی شریف ج ۳ ص ۱۲۱۸ - مرحوم فروزانفر
- ۴۷ - زرین کوب، دکتر عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه ص ۱۲۱ - ۱۱۰
- ۴۸ - جوامع الکلم، رساله رشتیه، رساله ۲ ص ۶۹
- ۴۹ - البواقیت و الجواهر ج ۱ ص ۹
- ۵۰ - نفح الطیب ج ۲ ص ۳۸۱ - شذرات الذهب ج ۵ ص ۱۹۴ - نفح الطیب/ ۲۸
- ۵۱ - یواقیت ج ۱ ص ۷ - در الثمین ص ۶۶ - ۶۳ - شذرات الذهب ج ۵ ص ۱۹۴ - نفح الطیب ج ۱ ص ۷۵ - ۳۷۴
- ۵۲ - مجالس المؤمنین ج ۲ ص ۶۷ - ۶۱
- ۵۳ - مجالس المؤمنین ص ۳۵۷. شیخ اکبر در فتوحات مکیه (ج ۲ - طبع بیروت ص ۱۳۹ و طبع بولاق مصر ۱۲۷۴ هـ ق ص ۱۵۲ - ۱۵۳) گفته است:
- فلاتعدل بأهل البيت خلقاً فأهل البيت هم أهل السیادة
فبعضهم من الإنسان خسر حقیقی و حبهم عبادة
- فانه (ص) و اهل بيته على السواء في مودتنا فيهم، فمن كره أهل بيته كرهه لأنه (ص) واحد من
اهل البيت و لا يتبعض حبة أهل البيت و إلى ما ذكره الشيخ اثار الحكيم الغزنوی

این سخنان باور ندارد عقل از روز ازل حق زهرا بردن و دین پیغمبر داشتن
(آقا سید جلال الدین آشتیانی، ص ۱۰۰ مقدمه مشارق الدراری)

دکتر مصطفی کامل الشیبی نیز در کتاب «الصلة بين التصوف و التشيع» می نویسد:
«به نظر می رسد که بین آراء ابن عربی و عقاید شیعه، کوچک ترین ارتباطی نباشد. اگر با نظری
زرف بنگریم، خواهیم دید که وی بسیاری از مبانی تفکر خود را از شیعه گرفته است. مثلاً حقیقت
محمّديه را حتی اساس نظریه او در وحدت وجود که بر حقیقت محمّديه و ازلیت آن استوار است،
دارای ریشه های شیعی است.» «الصلة بين التصوف و...» ص ۳۷۶، قاهره ۱۹۶۹ م»

فتوحات مکیه هم مخصوصاً از جهت اشتمالش بر بعضی مبادی شیعه قابل ملاحظه است. و به قولی
اگر یک صوفی شیعه هم در بعضی مباحث مذکور - در این کتاب عظیم می خواست چیزی بنویسد -
شاید با آنچه شیخ در این زمینه نوشته است، تفاوتی نمی یافت. (دنباله جست و جو در تصوف ایران،
ص ۱۲۰ و ۳۶۲ - دکتر زرین کوب)

۵۴ - الاربعین ص ۲۹، ۱۵۷، ۳۵۴

۵۵ - آقاسید جلال الدین آشتیانی، مقدمه المسائل القدسیه، ص ۱۷

۵۶ - فارسی زبانان می توانند به کتاب «محبی الدین بن عربی» تألیف آقای دکتر محسن جهانگیری -
استاد محترم دانشگاه تهران مراجعه کنند.

۵۷ - کرامات تو گرد در خودنمایی است تو فرعون و ابن دعوی خدایی است
کسی کاورا است بسا حق آشنایی نیابد هرگز از وی خودنمایی
(گلشن راز، شیخ محمود شبستری/ ۸۲)

* * *

خودنمایی شیوه من نیست، چون دیوار باغ گل به دامن دارم، اما خار بر سر می زنم
۵۸ - لویی ماسینیون، مصائب حلاج، ص ۲۸۲ - ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری،
ب - برگزیده مأخذ

ابن العربی محیی الدین (ج) ترجمان الاشواق، بیروت ۱۳۸۱ هـ، ق = ۱۹۶۱ م

رسائل، حیدرآباد دکن (۱۳۶۷ هـ، ق = ۱۹۴۸ م)

فتوحات مکیه (۵ سفر) تحقیق عثمان یحیی، مصر ۱۳۹۲ هـ

فتوحات مکیه (۴ مجلد) بیروت، دار صادر

فصوص الحکم تصحیح دکتر ابوالعلاء عقیفی، بیروت، ۱۳۶۵ هـ، ق

محاضرة الابرار و مسامرة الاخيار، بیروت، ۱۳۸۸ هـ، ق

ابراهیمی دینانی، آقای دکتر غلامحسین وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، تهران، شرکت
انتشار، ۱۳۶۲ هـ، ش

قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ج ۳، ۱۳۶۰ - انجمن

اسلامی حکمت و فلسفه ایران

أحسائی شیخ احمد ... جوامع الکلم، ایران، ۱۲۷۳ هـ. ق

جای عبدالرحمان بن احمد شرح اشعة اللمعات، مقصد اقصی و مبدأ و معاد شیخ عزیز نسفی و

جواهر الاسرار و منتخب مفتاح الاسرار - تهران - ۱۳۵۳ هـ. ق،

سنگی

نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات

ویلیام جیتیک و پیشگفتار سید جلال الدین آشتیانی (۱۳۵۶ ش =

۱۳۹۸ هـ. ق) (متن ۵۲۰ صفحه + فهرست ۲۳ صفحه پیشگفتار

۲۵ + ۶۰ و مقدمه در هشتاد و هفت صفحه)

جهانگیری- آقای / محیی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، شماره

دکتر محسن ۱۷۸۱ - انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ش.

حنبلی عبدالحمی بن العماد / شذرات الذهب، مصر ۱۳۵۱ هـ. ق.

زرین کوب، دکتر / ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم.

عبدالحسین / دنباله جست وجود در تصوف ایران، تهران، ۱۳۶۲ هـ. ش.

سجادی دکتر سیدجعفر / معرفی کتاب «ثلاثة حکماء مسلمین» منجمله وحید، دوره دهم،

شماره اول.

سعیدالدین سعید فرغانی / مشارق الدراری - شرح تائیه ابن فارض با مقدمه و تعلیقات سید

جلال الدین آشتیانی، ۱۳۵۷ هـ. ش.

شعرانی، عبدالوهاب / البواقیت والجواهر، مصر ۱۳۷۸ هـ. ق با الکبریت الاحمر، در

حاشیه آن.

شوشتری، قاضی نورالله / مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۶ هـ. ق.

شیبی، دکتر مصطفی کامل / الصلة بین التصوف والتشیع، قاهره ۱۹۶۹ م.

صدر المتألهین (محمد بن - رسائل فلسفی (المسائل القدسیة، مشابهاة القرآن، أجوبة

ابراهیم (المسائل) یا تعلیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی ۱۳۹۲

هـ. ق = ۱۳۵۲ ش. صدرالدین الشیرازی

عاملی محمد بن حسین / اربعین، تهران، ۱۳۶۰ هـ. ش.

(شیخ بهائی)

- فاضل تونی مرحوم شیخ
محمد حسین
تعلیقہ بر فصوص، تہران ۱۳۱۶ ش.
- فروزانفر مرحوم بدیع الزمان
قاری بغدادی، ابوالحسن
شرح مثنوی شریف جزء سوم، ۱۳۴۸ ش - دانشگاه تہران
والدرا الثمین فی مناقب الشیخ محیی الدین، (مناقب ابن عربی)
بیروت، ۱۹۵۹ م.
- ماسینیون لویی
مصائب حلاج ترجمہ سید ضیاء الدین دہشیری، چاپ اول،
تایستان ۱۳۶۲ ش.
- مقری احمد بن محمد -
منفلوطی، مصطفی لطفی -
نفح الطیب مصر ۱۳۶۷ هـ. ق.
- منوفی حسینی، سید محمود
ہمایں مرحوم جلال الدین
جمہرۃ الاولیاء، قاہرہ ۱۳۸۷ هـ. ق.
- دورمالہ در فلسفہ اسلامی، ۱۳۵۶ هـ. ش = ۱۳۹۸ هـ. ق.
- النظرات سہ مجلد - چاپ دمشق.

متن
كتاب المسائل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَاهِبِ الْأَسْرَارِ، لَأَرْبَابِ الْمُشَاهَدَاتِ وَالْأَبْصَارِ، الْقَائِمِينَ بِوِظَائِفِ الْمُجَاهِدَاتِ
وَالْأَذْكَارِ، مَطْلَعِ الْأَنْوَارِ، لِأَصْحَابِ النَّظَرِ وَالْإِسْتِبْصَارِ، مِنْ خَلْفِ حِجَابِ الْعُقُولِ وَالْأَفْكَارِ،
فَقِيلَ فِي الْعُلُومِ عَلَى هَذَا التَّقْسِيمِ إِنَّهَا وَهْبٌ بِاعْتِبَارٍ، وَكَسْبٌ بِاعْتِبَارٍ.

وَالْعِلْمُ الْوَهْبِيُّ الَّذِي لَا يَدْخُلُهُ كَسْبٌ بِوَحْيِهِ مِنَ الْوُجُوهِ، وَهُوَ الْعِلْمُ الْعَزِيزُ الْمِقْدَارُ، هُوَ
مَا أَدَّتْ إِلَيْهِ الْجِبِلَّةُ الطَّاهِرَةُ الْأَصْلَى، وَالنَّشْأَةُ عِنْدَمَا تَرَدَّدَتْ فِي عَالَمِ الْأَنْتِقَالَاتِ فِي
الْأَطْوَارِ، وَانْتَقَلَتْ مِنْ عَالَمِ الْأَغْذِيَّةِ إِلَى عَالَمِ التَّقْدِيسِ وَالْأَطْهَارِ، فِي أَسْعَدِ دَوَرِ تَكْوِينِ مَنْ
الْأُدْوَارِ، وَأَيْمَنَ طَالِعٍ طَلَعَ فِي لَيْلٍ كَانَ أَوْ نَهَارٍ.

فَخَرَجَتْ النَّشْأَةُ الطَّبِيعِيَّةُ عَلَى غَايَةِ الصَّفَا وَالْإِعْتِدَالِ الَّذِي أُعْطَاهُ مُكَوِّرُ الْأَكْوَارِ فِي
الْأَكْوَارِ، كَمَا...^١ السَّيِّدُ الْمُصْطَفَى الْمُخْتَارُ، تَخَيَّرَكَ اللَّهُ مِنْ آدَمَ، فَمَارِلَتْ مُنْجِدِرًا...^٢ فَكَانَ
انْجِدَارُهُ فِي عَالَمِ الظُّلَمِ وَالْأَغْيَارِ، تَصْفِيَّةً وَتَخْلِيصًا وَتَرْكِيبًا فَبُورِكَ فِيهِ مِنْ انْجِدَارٍ، وَكَانَ
عَيْنُ التَّرْقَى إِلَى مَقَامِ أَقْدَسَ وَنَعْبِ أَنْفَسَ، يَعْسُرُ مُدْرِكُهُ عَلَى الْمُجْتَهِدِينَ وَالنُّظَارِ، فَكَانَ
الْمُعْتَدِلُ النَّشْأَةَ، الْحَسَنَ الْهَيْئَةَ، الْمَرْضِيَّ الْخِصَالَ، الْمَحْمُودَ الْمَنَاقِبِ وَالْأَنْبَارِ، صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الْأَتْقِيَاءِ الْأَخْيَارِ، مَا حَكَمَ سُلْطَانُ الزُّهْرِ فِي الْأَزْهَارِ، وَمَا كَانَتْ
«سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ» وَسَلَّمْ تَسْلِيمًا كَثِيرًا.

١ - خَرَمَ فِي الْأَصْلِ

٢ - خَرَمَ فِي الْأَصْلِ

فصل

أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ لِلْعُقُولِ حَدًّا تَقِفُ عِنْدَهُ مِنْ حَيْثُ مَا هِيَ مُفَكَّرَةٌ لِأَمِنْ حَيْثُ مَا هِيَ قَابِلَةٌ، فَمَا لَهَا لَا تَقِفُ عِنْدَ حَدِّهَا، فَمَا هَلَكَ أَمْرُ عَرَفَ قَدْرَهُ.

مَسْئَلَةٌ ١ - آيَةٌ مُنَاسِبَةٌ بَيْنَ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ الْوَاجِبِ الْوُجُودِ بِذَاتِهِ، وَبَيْنَ الْمُمَكِّنِ، وَإِنْ كَانَ وَاجِبًا بِهِ عِنْدَ مَنْ يَقُولُ بِذَلِكَ مِنَ الْقَائِلِينَ بِإِقْتِضَاءِ ذَلِكَ لِلذَّاتِ أَوْ الْقَائِلِينَ بِإِقْتِضَاءِ ذَلِكَ لِلْعِلْمِ السَّابِقِ بِكَوْنِهِ، وَمَا حَدُّهَا الْفِكْرِيَّةُ إِنَّمَا تَقُومُ وَتَصِحُّ بِالْبَرَاهِينِ الْوُجُودِيَّةِ، وَهِيَ إِنْ لَا بُدَّ بَيْنَ الدَّلِيلِ وَالْمَدْلُولِ وَالْبُرْهَانِ وَالْمُبْرَهَنِ عَلَيْهِ مِنْ وَجْهِ بِهِ يَكُونُ التَّعَلُّقُ لَهُ تَعَلُّقٌ بِالدَّلِيلِ وَتَعَلُّقٌ بِالْمَدْلُولِ، وَلَوْ لَا ذَلِكَ الْوَجْهُ مَا وَصَلَ ذَلِكَ إِلَى مَدْلُولٍ دَلِيلِهِ أَبَدًا، فَلَا يَصِحُّ أَنْ يَجْتَمَعَ الْحَقُّ وَالْخَلْقُ فِي وَجْهِ أَبَدًا مِنْ حَيْثُ الذَّاتِ، لَكِنْ مِنْ حَيْثُ أَنَّ هَذِهِ الذَّاتَ مَنْعُوتَةٌ بِالْإِلَهِيَّةِ، فَهَذَا عِلْمٌ آخَرُ تَسْتَقِيلُ الْعُقُولُ بِإِذْرَاكِهِ، لَا تَحْتَاجُ فِي ذَلِكَ إِلَى كَشْفِ بَصَرِي، فَكُلُّ مَعْقُولٍ عِنْدَنَا يَكُونُ موجودًا يُسَمِّكُنْ أَنْ يَسْتَقْدِمَ الْعِلْمُ بِهِ مِنْ حَيْثُ الدَّلِيلُ عَلَى شُهُودِهِ إِلَّا الْحَقَّ سُبْحَانَهُ فَإِنَّ «الْمَعْقُول»...

يَتَقَدَّمُ عَلَى الْعِلْمِ بِهِ مِنْ حَيْثُ الذَّاتِ، لِأَمِنْ حَيْثُ الْإِلَهِيَّةِ، فَإِنَّ الْإِلَهِيَّةَ فِي هَذَا الْحُكْمِ مُنَاقِضَةٌ لِلذَّاتِ فِي حُكْمِ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ، فَالْإِلَهِيَّةُ تُعْقَلُ وَلَا تُكْشَفُ، وَالذَّاتُ تُكْشَفُ وَلَا تُعْقَلُ، وَهَذَا الْبَحْرُ بَحْرٌ لَا سَاحِلَ لَهُ، وَمَنْ وَقَعَ فِيهِ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يُسَبِّحَ فِيهِ، فَإِنَّهُ بَحْرٌ أَهْلَاكٌ لِلْبَصَائِرِ بِالذَّاتِ، فَلَا سَبِيلَ إِلَى الْخَوْضِ فِيهِ، وَكَمْ مِنْ مُتَخَبِّلٍ مِمَّنْ يَدَّعِي الْعَقْلَ الرَّصِينَ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْقُدَمَاءِ يَظُنُّ أَنَّهُ يَسْبَحُ فِي هَذَا الْبَحْرِ.

وَقَدْ عَايَنَّا مِنْهُمْ جَمَاعَةً عَلَى هَذَا الْمَذْهَبِ مِنَ الْأَشَاعِرَةِ بِمَدِينَةِ فَاسَ، وَهُوَ يَسْبَحُ فِي بَحْرِ وجوده، لِأَنَّهُ مُتَرَدِّدٌ بِفِكْرِهِ بَيْنَ السَّلْبِ وَالْإِثْبَاتِ، فَلَا إِثْبَاتَ رَاجِعُ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ مَا أَثْبَتَ إِلَّا مَا هُوَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِهِ، فَفِي نَفْسِهِ يَتَكَلَّمُ، وَفِي عَيْنِهِ يَدُلُّ وَيُبْرَهِنُ، وَالْحَقُّ وَرَاءَ ذَلِكَ كُلِّهِ، وَالسَّلْبُ رَاجِعُ إِلَى الْعَدَمِ، وَالْعَدَمُ نَفْيُ الْإِثْبَاتِ، فَمَا حَصَلَ لِهَذَا الْفِكْرِ الْمُتَرَدِّدِ مِنَ السَّلْبِ وَالْإِثْبَاتِ مِنَ الْعِلْمِ بِاللهِ شَيْءٌ، هِيَ هَاتِ فُرْنَا وَخَسِرَ الْمُبْطِلُونَ.

أَنِّي لِلْمُقَيَّدِ بِمَعْرِفَةِ الْمُطْلَقِ وَذَاتِهِ لَا تَقْتَضِيهِ وَلَا رَاحَةَ لَهُ مِنْهُ، وَكَيْفَ لِلْمُمْكِنِ أَنْ يَصِلَ إِلَى مَعْرِفَةِ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ، وَمَا مِنْ وَجْهِ لِلْمُمْكِنِ إِلَّا وَيَجُوزُ عَلَيْهِ الْعَدَمُ وَالدُّوْرُ، فَلَوْ جُمِعَ بَيْنَ الْحَقِّ الْوَاجِبِ لِذَاتِهِ وَبَيْنَ الْعَالَمِ وَجْهٌ، لَجَازَ عَلَى الْحَقِّ مَا جَازَ عَلَى الْعَالَمِ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ مِنَ الدُّوْرِ، وَهَذَا مُحَالٌ، فَإِثْبَاتُ وَجْهِ جَامِعٍ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْعَالَمِ مُحَالٌ.

مسئله - ۲ - لِكُنِّي أَقُولُ إِنَّ لِلْإِلَهِيَّةِ أَحْكَامًا وَإِنْ كَانَتْ حُكْمًا وَفِي صُورِ هَذِهِ الْأَحْكَامِ يَقَعُ التَّجَلِّي فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ حَيْثُمَا كَانَتْ، فَأَقُولُ بِالْحُكْمِ الْإِرَادِيِّ لِكُنِّي لَا أَقُولُ بِالِاخْتِيَارِ فَإِنَّ الْخِطَابَ بِالِاخْتِيَارِ لِلتَّوَصُّلِ بِمَا تَقَرَّرَ فِي الْعُرْفِ لِثُبُوتِ الْإِيمَانِ كَأَحَادِيثِ التَّشْبِيهِ وَأَمْثَالِهَا وَإِنْ كَانَ لَهُ مَدْخَلٌ صَحِيحٌ مِنْ وَجْهِ كَمَا ذَكَرْنَا لَكِنْ لَا يَقْتَضِي ذَلِكَ مَا نَحْنُ بِصَدَدِهِ.

مسئله - ۳ - فَأَقُولُ عَلَى مَا أَعْطَاهُ الْكَشْفُ الْاِغْتِصَامِيُّ إِنَّ اللَّهَ... شَيْءٌ مَعَهُ وَهُوَ الْآنَ عَلَى مَا عَلَيْهِ كَانَ فِي الْحُكْمِ وَالْآنَ وَكَانَ أَمْرٌ... عَلَيْنَا إِذْ بِنَا ظَهَرَ وَأَمْثَالُهُمَا وَقَدْ انْتَفَتِ الْمُنَاسَبَةُ بِظُهُورِ حُكْمٍ وَاحِدٍ... مِنْ وَجْهَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ.

بَا وَهَبَ الْعَقْلُ أَغْمِيَتِ الْبَصَائِرُ عَنْ	مَدَارِكِ الْكَشْفِ فَارْتَدَّتْ عَلَى الْعَقَبِ
إِنْ أَنْصَفَتْ تَرَكَتْ أَفْكَارَهَا وَأَتَتْ	فَقِيرَةً تَسْتَمِدُّ الْعِلْمَ بِالْأَدَبِ
فَيْضًا عَلَى قَائِلٍ فَانٍ، سَجِيَّةٌ	زَكِيَّةٌ مِنْ ضُرُوبِ الشَّكِّ وَالرَّيْبِ
قَامَتْ عَلَى قَدَمِ الْإِجْلَالِ أَخِذَةٌ	جَوَاهِرُ الْعِلْمِ فَسَى حُقُ مِنْ الذَّهَبِ
وَأَخَذَهَا بَصَرِيٌّ إِذْ بَصِيرَتُهَا	مَسْجُونَةُ الذَّاتِ فِي بَيْتٍ مِنَ اللَّهَبِ
فَمَا لَهَا فِي وُجُودِ الْحَقِّ مُسْتَعْمِدٌ	سِوَى التَّعَلُّلِ بِالْعِلَلَاتِ وَالسَّلْبِ
لَكِنْ لَهَا الْحُكْمُ بِالتَّمَثِيلِ يَعْضُدُّهَا	عَوَالِمُ الْحِسِّ بِالْإِرْفَادِ وَالْعَطَبِ

وَالْمَقُولُ عَلَيْهِ كَانَ اللَّهُ، وَلَا شَيْءَ مَعَهُ، إِنَّمَا هِيَ الْأُلُوْهِيَّةُ لَا الذَّاتُ مِنْ حَيْثُ وُجُودُهَا فَحَسَبُ، فَتَحَقَّقَ. وَكُلُّ حُكْمٍ يَثْبُتُ فِي بَابِ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ لِلذَّاتِ إِنَّمَا هُوَ بِحُكْمِ الْأُلُوْهِيَّةِ، وَهِيَ أَحْكَامُ كَثِيرَةٌ، هِيَ نَسَبٌ وَإِضَافَاتٌ وَسُلُوبٌ تُرْجِعُ إِلَى عَيْنٍ وَاحِدَةٍ، لَمْ-

۵ - عبارتی از متن افتاده است اما مطابق روایات و نیز قرینه عبارت کتاب، جمله باید چنین بوده

باشد: «إِنَّ اللَّهَ كَانَ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مَعَهُ».

۶ و ۷ - کلمه‌یی از متن افتاده است.

تَعَدَّدُ مِنْ حَيْثُ الْإِثْبَاتِ وَالْهُوِيَّةِ، وَإِنَّمَا تَعَدَّدُ مِنْ حَيْثُ الْحَقَائِقُ الْإِمْكَانِيَّةُ وَالْفَهَوَانِيَّةُ، فَالكَثْرَةُ فِي الْعَالَمِ حُكْمًا وَعَيْنًا وَهُنَاكَ حُكْمًا لَاعَيْنًا وَنِسْبًا لِحَقِيقَةٍ. وَهُنَا زِلْتُ أَقْدَامُ طَائِفَةٍ مِنَ الْإِسْلَامِيِّينَ، حَيْثُ حَكَمُوا بِمَنْ لَا يَقْبَلُ التَّشْبِيهَ عَلَى مَنْ يَقْبَلُ التَّشْبِيهَ، وَاعْتَمَدُوا عَلَى مَا تَحَقَّقُوهُ مِنَ الْأُمُورِ الْجَامِعَةِ وَالرَّابِطَةِ كَالدَّلِيلِ وَالْمَدْلُولِ وَالْحَقِيقَةِ وَالْمُحَقَّقِ وَالْعِلَّةِ وَالشَّرْطِ، وَهَذَا لَا يَلِيْقُ بِالذَّاتِ، لَكِنْ تَقْبَلُهُ الْأَلُوْهِيَّةُ مِنْ وَجْهِ، وَتَرُدُّهُ مِنْ وَجْهِ، فَالْتَزَمَتْ طَائِفَةٌ وَجْهَ الْقَبُولِ، وَالْتَزَمَتْ طَائِفَةٌ أُخْرَى وَجْهَ الرَّدِّ، وَوَقَعَ الْخِلَافُ بَيْنَهُمَا.

وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ بِطُلَانٍ مَذْهَبٍ صَاحِبِهِ، وَالْأَلُوْهِيَّةُ تَحْكُمُ بِالْإِصَابَةِ لِلْفَرِيقَيْنِ، وَسَبَبُ اخْتِلَافِهِمْ حَبْسُهُمْ فِي دَائِرَةِ الْفِكْرِ، لَمْ يَبْرَحُوا مِنْهَا إِلَى الْمَقَامَاتِ الْخَارِجَةِ عَنْ أَطْوَارِ الْعُقُولِ، وَهِيَ أَطْوَارُ الْوِلَايَةِ وَالنَّبُوَّةِ، حَسَبُ الْعُقُولِ التَّسْلِيمِ لِمَا يَأْتِي بِهِ هَذَانِ الصِّنْفَانِ، إِنْ أَنْصَفَتْ، وَإِنْ لَمْ يُوفَّ الْفِكْرُ حَقَّهُ وَصَحِيحَتِهَا التَّقْصِيرُ وَالْعَمَى، رَدَّتْ الْأَخْبَارَ النَّبَوِيَّةَ وَالْكَشُوفَاتِ، وَالْحَقَقَهَا بِالْخَيَالَاتِ الْفَاسِدَةِ، لِمُنَاقَضَتِهَا الْأَدِلَّةُ الَّتِي قَامَتْ عِنْدَ الْخَصْمِ فِيمَا يَزْعُمُ، وَهُوَ الْمُخْطِئُ فِي كَوْنِهِ إِعْتَقَدَ دَلِيلًا مَا لَيْسَ بِدَلِيلٍ، فَإِنْ هَذِهِ الْأُمُورُ لَا تَعَارِضُ الْأَدِلَّةَ الْعَقْلِيَّةَ الثَّبَتَةَ، لَكِنْ لَيْسَ كُلُّ مَا يَتَّخِذُهُ الْعَقْلُ دَلِيلًا هُوَ دَلِيلٌ، لِأَنَّ غَلْطَهُ كَثِيرٌ، وَلَيْسَ بِضَرُورِيٍّ فَيَسْتَوِي فِيهِ الْعُقَلَاءُ، وَهَذَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ جُمْلَةِ الْعُقَلَاءِ، بَلْ مِنْ أَجَلِ الْعُقَلَاءِ وَأَكْمَلِهِمْ عَقْلًا، وَلَمْ يَحِلَّ ذَلِكَ الَّذِي أَتَى بِهِ دَلِيلُهُ، بَلْ ذَلِكَ الْعَقْلُ عَلَى إِمْكَانِهِ، فَالتَّسْلِيمُ أَوْلَى بِمَنْ لَمْ يَدُقْ مَدَارِكَ الْكَشْفِ، وَلَا ظَهَرَ لَهُ سُلْطَانٌ فِيهَا، فَلَوْ أَنْصَفُوا مِنْ نَفْسِهِمْ، وَسَلَّمُوا لِهَذَيْنِ الصِّنْفَيْنِ أَحْوَالَهُمْ، لَسَعَدُوا فِي الدَّارَيْنِ وَاسْتَفَادُوا، لَكِنْ الرِّيَاسَةُ مَانِعَتُهُمْ مِنْ ذَلِكَ، وَ «آخِرُ مَا يَخْرُجُ مِنْ قُلُوبِ الصِّدِّيقِينَ حُبُّ الرِّيَاسَةِ».

مسئلة — ٤ — وَإِذَا ثَبَتَ مَا ذَكَرْنَاهُ وَتَقَرَّرَ، وَإِنْ قَصَرَتْ أَفْهَامُ أَهْلِ الْفِكْرِ عَنْ إِدْرَاكِهِ،

فَلْنَقُلْ مُخَاطَبًا أَوْلِيَاءَنَا وَأَصْحَابَنَا الَّذِينَ عَلَى مَدْرَجَتِنَا إِنْ عَلُومُنَا غَيْرُ مُفْتَنَصَةٍ مِنَ الْأَلْفَافِ، وَلَا مِنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ، وَلَا مِنْ بُطُونِ الدَّفَاتِيرِ وَالطُّرُوسِ، بَلْ عَلُومُنَا عَنْ تَسْجَلِيَّاتٍ عَلَى الْقَلْبِ، عِنْدَ غَلَبَةِ سُلْطَانِ الْوَجْدِ وَحَالَةِ الْفَنَاءِ بِالْوُجُودِ، فَتَقُومُ الْمَعَانِي مَثَلًا وَغَيْرَ مَثَلٍ عَلَى حَسَبِ الْحَضَرَةِ الَّتِي يَقَعُ التَّنَزُّلُ فِيهَا، فَمِنْهَا مَا يَقَعُ مِنْ بَابِ الْمُحَادَثَةِ، وَمِنْهَا مَا يَقَعُ مِنْ بَابِ الْمُسَامَرَةِ، وَمِنْ بَابِ مَا يَنْقَالُ وَمِنْ بَابِ مَا لَا يَنْقَالُ.

مسئله — ۵ — وَالْوَهْبُ إِلَهِي كُلُّهُ يَنْقَالُ، وَتَأْخُذُهُ الْعِبَارَةُ وَتَبْسُطُهُ، غَيْرَ أَنَّهُ قَدِيقْتَرُنُ بِهِ أَمْرُ الْإِفْشَاءِ فِي وَقْتٍ، وَأَمْرُ الْكِتْمَانِ فِي وَقْتٍ، وَقَدْ نَسَكْتُ عَنْهُمَا ابْتِلَاءً فِي حَقْنًا، لِلنَّزَمِ الْأَدَبِ، وَتَحْفَظُ الْأَمَانَةَ، وَتَتَقَوَّى فِي عِلْمِ الْمَوَاطِنِ الَّتِي تَوْجِبُ الْإِفْشَاءَ وَالْكِتْمَ، فَيُغْنِي التَّحَقُّقُ فِي ذَلِكَ عَنْ وَرُودِ الْأَمْرِ بِالْإِفْشَاءِ وَالْكِتْمِ، وَالْعِلَّةُ فِي كَوْنِ الْأُلُوْهِيَّةِ تَنْقَالُ لِأَنَّهَا حُكْمٌ مُتَنَقِّضٌ بِالدَّلِيلِ الْكُونِيِّ الْمَالُوهِ، وَلَا بُدَّ مِنْ وَجْهِ جَامِعٍ يَرْبِطُ الدَّلِيلَ بِالْمَذْلُولِ، فَمِنْ هُنَاكَ صَحَّ أَنْ يَنْقَالَ التَّجَلِّيُ الْإِلَهِيُّ، وَالتَّجَلِّيُ الذَّاتِيُّ لَا يَنْقَالُ، لَكِنْ يَشْهَدُ، وَإِذَا شُوْهِدَ لَا يَنْضَبِطُ، وَلَا يَشْهَدُهُ إِلَّا الْخَاصَّةُ، وَلَيْسَ فِي الْكَوْنِ طَرِيقٌ إِلَيْهِ يُنَالُ بِهِ، فَإِنَّهُ يَسْتَعَالَى أَنْ يُذْرَكَ بِالسَّعَايَاتِ لِمَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْإِرْتِبَاطِ، فَهُوَ اخْتِصَاصٌ مُجَرَّدٌ، وَلَيْسَ جَزَاءً، وَهُوَ الزِّيَادَةُ عَلَى الْحُسْنَى.

مسئله — ۶ — وَإِذَا ثَبَتَ مَا ذَكَرْنَاهُ فَكُلُّ مَا وَقَفْتَ عَلَيْهِ فِي كُتُبِنَا أَوْ كُتُبِ أَصْحَابِنَا مِمَّا يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى فَهُوَ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ فَمَا دُونَ، فَلَا تَطْمَعُ فِيمَا لَا مَطْمَعُ فِيهِ؛ فَإِنَّ حِجَابَ الْعِزَّةِ حِمَى، وَهُوَ بَحْرُ الْعَمَى مِنْ هَذَا الْبَحْرِ اتَّصَفْنَا بِأَوْصَافِ الرُّبُوبِيَّةِ مِنَ الْقُدْرَةِ وَالْقَهْرِ وَالرَّافَةِ وَالرَّحْمَةِ وَجَمِيعِ الْأَسْمَاءِ الَّتِي يُتَخَلَّقُ بِهَا، وَهِيَ حَقُّ الْأُلُوْهِيَّةِ. كَمَا اتَّصَفَتِ الْأُلُوْهِيَّةُ مِنْ هَذَا الْبَحْرِ بِمَا هُوَ حَقٌّ لَنَا مِنَ التَّعَجُّبِ وَالتَّبَشُّبِ وَالضَّحْكَ وَالْفَرَحَ وَالْمَعِيَّةَ وَالْأَيْنِيَّةَ وَجَمْعِ الثُّغُوبِ الْكُونِيَّةِ، فَإِنَّ سَعِيَّتَ فِي تَخْلِيصِ ذَاتِكَ مِنْ يَدِ حِجَابِكَ، وَتَخْرِيرِهَا عَنْ رِقِّ الْكَوْنِ، أَطْلَعَتْ عَلَى الْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي لَهَا قَبْلَ هَذِهِ الْأَوْصَافِ الَّتِي وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ فِي كُتُبِهِ وَعَلَى السِّنَةِ سَفَرَانِهِ وَرُسُلِهِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، الْحِكْمَةُ الَّتِي لَهَا قَبْلُنَا هَذِهِ الْأَوْصَافِ الرَّبَّانِيَّةِ الَّتِي وَصَفْنَا بِهَا وَوَجَدْنَاهَا نَحْنُ فِي ذَوَاتِنَا وَهَلِ الْقَبُولُ لِمَا ذَكَرْنَاهُ حَقِيقِيٌّ أَوْ مَجَازِيٌّ وَذَاتِيٌّ أَوْ عَرَضِيٌّ حُكْمِيٌّ أَوْ حِكْمِيٌّ.

مسئله — ۷ — أَنْظِرْ وَفَقَكَ اللَّهُ مَنْ أَرَدْتَهُ لَمْ تَصِلْ إِلَيْهِ إِلَّا بِهِ، وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَصِلَ إِلَيْكَ لَمْ يَصِلْ إِلَّا بِكَ، فَاَنْظِرِ الْبَاعِثَ الدَّاعِيَ لِتَزُولَكَ عَلَيْهِ أَوْ تُزُولَهُ عَلَيْكَ هُوَ مَعْدِنُ الْحِكْمَةِ الْمَوْجِبَةِ عَيْنِ الْمُنَاسِبَةِ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ وَانْظُرْ هَلْ يَصِحُّ هَذَا فِي الْحَضَرَةِ الدَّانِيَّةِ تَجِدُ ذَلِكَ مُحَالًا.

مسئله — ۸ — الْاِفْتِقَارُ مُوجِبُ التَّزُولِ بِلَا شَكٍّ وَلَا رَيْبٍ. وَالْاِفْتِقَارُ عَلَى الذَّاتِ مُحَالٌ وَالتَّزُولُ مُحَالٌ وَلْتَقْبِضِ الْعَيْنَانِ عَنْ بَسْطِ هَذَا الْمَذْرُوكِ فَإِنَّهُ بَحْرٌ مُهْلِكٌ وَإِنْ كَانَتْ سَوَاحِلُهُ

بَادِيَةً لِّكِنْ أُمُوجَهُ عَظِيمَةٌ وَدَوَابُّهُ مُؤَذَّبَةٌ وَسَفِينَتُهُ لَا تَقُومُ لِمَوْجِهِ وَرِيحُهُ زَغَزَعٌ لَا سَكُونَ لَهَا، لَا تَنْفَعُ فِيهِ الْأَسْتِغَاثَةُ وَلَا تَنْفَعُ فِيهِ الْإِقَالَةُ لَكِنْ فِيهِ نَاجٍ سَعِيدٌ وَالنَّاطِرُ إِلَيْهِ مِنْ سَيْفِهِ الْمُشْفِقُ عَلَيْهِ مَنْ هُوَ لَهُ نَاجٍ مَحْرُومٌ، وَهُمْ الْأَكْثَرُونَ، فَالْمُؤْمِنُونَ كَثِيرُونَ وَالْعَامِلُونَ الصَّالِحَاتِ قَلِيلُونَ هَذَا وَفَقَّكُمْ اللَّهُ وَقَدْ ذَكَرْنَا طَرَفًا مِمَّا تَسْتَحِقُّهُ الذَّاتُ وَالْحُكْمُ الْإِلَهِيُّ وَفَرَّقْنَا بَيْنَهُمَا بِالْوُجُوهِ الَّتِي تَقْتَضِيهِ كُلُّ حَضَرَةٍ مِنْهَا.

مسئلة - ٩ - الْمُتَوَجِّعُ عَلَى إِبْجَادِ كُلِّ مَا سِوَى اللَّهِ تَعَالَى، إِسْمَا هُوَ الْأُلُوهِيَّةُ وَأَحْكَامُهَا وَنَسَبُهَا وَإِضَافَاتُهَا الْمُعْبَرُ عَنْهَا بِالْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ، وَهِيَ الَّتِي اسْتَدْعَتْ الْأَنَارَ وَوُجُودَ كُلِّ مَا سِوَاهَا، إِذْ لَا قَاهِرَ بِهَا مَقْهُورٌ وَقَادِرَ بِهَا مَقْدُورٌ وَرَاحِمَ بِهَا مَرْحُومٌ وَخَالِقَ بِهَا مَخْلُوقٌ إِلَى جَمِيعِ الْأَسْمَاءِ الْإِضَافِيَّةِ لَا يَصِحُّ بَلْ لِأَنَّهُ مِنْهُ صَلَاحِيَّتُهُ، مِنْ حَيْثُ الْأَمْكَانِ مَقْهُورٌ فَالْقَاهِرُ بِالصَّلَاحِيَّةِ كَذَلِكَ قَاهِرٌ فَهُوَ حُكْمُ الْأُلُوهِيَّةِ بِالصَّلَاحِيَّةِ لَا بِالْفِعْلِ، وَإِنْ لَمْ يُتَصَوَّرْ التَّنْبِيهُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْمَوْجُودِ الْأَوَّلِ فَهِيَ تُتَصَوَّرُ فِي وُجُودِ الْأَجْسَامِ وَمَا تَحْمِلُهُ مِنَ الْمَعَانِي بَيْنَهَا وَبَيْنَهَا لَا بَيْنَ الْحَقِّ وَبَيْنَهَا، لِوُجُوهٍ قَدْ ذَكَرَهَا النَّاسُ لَا نَحْتَاجُ إِلَى ذِكْرِهَا لِنَدَا وَلِهَا بَيْنَ أَهْلِ هَذَا الشَّانِ. وَالْوَصْفُ الْخَاصُّ وَالْعَامُّ لِجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ كَوْنُهَا قَادِرَةٌ وَتَعَلُّقُ حُكْمِ الْقَادِرِ بِالْمَقْدُورِ لَا يُعْلَمُ التَّنْبِيهُ لَا كَشْفًا وَلَا بِالذَّلِيلِ إِذَا الْقُدْرَةُ الْحَادِثَةُ عِنْدَ مُنْبِئَتِهَا مِنْ سَلَمٍ نَظَرُهُ إِثْبَاتِهَا لَا أَنْزِلَهَا فَلَا تَعْلُقُ لَهَا فَمِنْ أَيْنَ لَهُ مَعْرِفَةُ التَّعَلُّقِ وَكَذَلِكَ الْكَشْفُ وَمَا عَدَا هَذَا الْوَصْفِ الْخَاصِّ الَّذِي بِهِ وَقَعَ الْأَمْتِيَازُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ مَثَابَيْنِ الْحَقِّ وَالْخَلْقِ فَمُذَرَكُ بِالذَّلِيلِ وَالْكَشْفِ.

مسئلة - ١٠ - فَأَوَّلُ مَوْجُودٍ ظَهَرَ مُقَيَّدٌ فَقِيرٌ مَوْجُودٌ يُسَمَّى الْعَقْلُ الْأَوَّلُ وَيُسَمَّى الرُّوحَ الْكَلِيُّ وَيُسَمَّى الْقَلَمَ وَيُسَمَّى الْعَدَلَ وَيُسَمَّى الْعَرْشَ وَيُسَمَّى الْحَقَّ الْمَخْلُوقَ بِهِ وَيُسَمَّى الْحَقِيقَةَ الْمُحَمَّدِيَّةَ وَيُسَمَّى رُوحَ الْأَرْوَاحِ وَيُسَمَّى الْإِمَامَ الْمُبِينَ وَيُسَمَّى كُلُّ شَيْءٍ وَلَهُ أَسْمَاءٌ كَثِيرَةٌ مَا فِيهِ مِنَ الْوُجُوهِ وَهُوَ عَلَى نَصْفِ الصُّورَةِ - الْمَعْلُومَةِ عِنْدَنَا سَمْعًا وَكَشْفًا فِي وَجْهِهِ وَعَلَى الصُّورَةِ. وَالإِنْسَانُ مِنَ الْعَالَمِ عَلَى صُورَةِ الْعَالَمِ فَهُوَ عَلَى الصُّورَةِ. وَالرُّوحَانِيَّاتُ أَقْوَى عَلَى الْكَمَالِ مِنْ عَالَمِ الْأَجْسَامِ لِاسْتِعْدَادِهِمُ الْكَمَلِ وَلِهَذَا يَرْغَبُ الْبَشَرُ فِي تَحْصِيلِ الْقُوَّةِ الرُّوحَانِيَّةِ بِالطَّبْعِ.

فَمِنْهُمْ مَنْ وَصَلَ فَكَمَلَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَصِلْ لِمَوَانِعَ عَرَضِيَّةٍ وَأَصْلِيَّةٍ فِي هَذَا الدَّارِ وَأَمَّا فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ فَالْكُلُّ يَصِلُ إِلَيْهَا وَيَقَعُ الْأَمْتِازُ بَيْنَهُمْ بِأُمُورٍ أُخَرُ تَرْجَعُ إِلَى الصُّورَةِ الَّتِي يَدْخُلُونَ فِيهَا.

فَلَمَّا أَوْجَدَ هَذَا الْمَوْجُودَ الْأَوَّلَ ظَهَرَ لَهُ مِنَ الْوُجُوهِ إِلَى الْحَضَرَةِ الْإِلَهِيَّةِ ثَلَاثُمِائَةٍ وَسِتِّينَ وَجْهًا، فَأَفَاضَ الْحَقُّ تَعَالَى عَلَيْهِ مِنْ عِلْمِهِ عَلَى قَدْرِ مَا أَوْجَدَهُ عَلَيْهِ مِنَ الْأَسْتِعْدَادِ لِلْقَبُولِ فَكَانَ قَبُولُهُ سِتَّةَ وَأَرْبَعِينَ أَلْفَ أَلْفِ نَوْعٍ وَسِتِّمِائَةِ أَلْفِ نَوْعٍ وَسِتَّةَ أَلْفٍ وَخَمْسِينَ أَلْفَ نَوْعٍ فَظَهَرَتْ لِهَذَا الْعَقْلِ أَحْكَامُ تَعَدُّدِهَا لَا غَيْرُ. وَنَشَرَ مِنْهَا فِي كُلِّ عَالَمٍ بِمَا يَسْتَحِقُّ، نَشْرَ إِفَاضَةٍ، لَا تَنْشُرَ اخْتِيَارًا، فَإِنَّ وَجْهَهُ مَصْرُوفَةٌ إِلَى مَوْجِدِهِ وَالْعَالَمُ يَسْتَمِدُّونَ مِنْ ذَاتِهِ بِحَسَبِ قُوَاهُمْ كَقَبُولِ عَالَمِ الْأَكْوَانِ لِنُورِ الشَّمْسِ مِنْ غَيْرِ إِرَادَةِ الشَّمْسِ فِي ذَلِكَ وَهَذَا الْفَرْقُ بَيْنَ الْفَيْضِ الذَّاتِيِّ وَالْفَيْضِ الْإِرَادِيِّ وَذَلِكَ رَاجِعٌ لِنَفْسِ الْمُفَيْضِ. الْأَتْرُونُ إِلَى فَيْضِ الْعَالَمِ كَلَامُهُ عَلَى الْأَسْمَاعِ إِرَادِيٌّ لِأَنَّ لَهُ الْأَمْسَاكَ عَنْهُ فَإِذَا ظَهَرَ عَيْنُ الْكَلَامِ فِي الْوُجُودِ فَفَيْضُهُ عَلَى الْأَسْمَاعِ ذَاتِيٌّ لَا إِرَادِيٌّ فَتَحَقَّقَ هَذَا فَهُوَ هُنَا كَذَلِكَ.

فَالْجَمْعُ بَيْنَ الْفَيْضَيْنِ هَكَذَا يَكُونُ، فَلَا حَظَّتْ طَائِفَةٌ فَيْضَ الْمَفَاضِ فَقَالَتْ بِالْفَيْضِ الذَّاتِيِّ وَلَا حَظَّتْ طَائِفَةٌ فَيْضَ الْمُفَيْضِ فَقَالَتْ بِالْفَيْضِ الْإِرَادِيِّ. فَكُلُّ وَاحِدٍ تَحْطَى صَاحِبُهُ وَالْإِلَهِيَّةُ تُصَوِّبُ قَوْلَ كُلِّ طَائِفَةٍ، وَلَمَّا ظَهَرَ هَذَا الْحَقُّ، الْمَخْلُوقُ بِهِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ الَّذِي هُوَ لَوْحُ الْأُلُوهِيَّةِ وَقَلَمُهَا الْأَعْلَى بِالْيَمِينِ أَقْدَسُ الْجَارِي بِالْكَائِنَاتِ رَأْسُ عَالَمِ الْأُمْرِ الرَّبَّانِيِّ الْمَخْصُوصِ بِإِضَافَةِ التَّشْرِيفِ الْفَيَاضِ الَّذِي لَا يَقْبَلُ حَقِيقَةَ الْأَخْتِيَارَاتِ وَالْأَعْرَاضِ، قَابِلِ التَّحَوُّلَاتِ لِكَيْتَهُ لَا تُقْبَلُ الْأَعْرَاضُ، لَيْسَ بِمَادَّةٍ وَلَا يَقْبَلُهَا، صَدَرَتْ عَنْهُ أَنْوَارُ شَرِيفَةٍ لَطِيفَةٍ أَوْدَعَهَا بِضَرْبٍ مِنَ الْإِقْبَالِ أَرْوَاحًا تُنَاسِبُهَا فِي اللَّطَافَةِ وَالشَّرَفِ فَكَانَ أَلَمًّا الْأَعْلَى عَالَمِ الْأُمْرِ وَالتَّسْخِيرِ وَلَكِنْ بَعْدَ إِجَادِ النَّفْسِ وَتَوَجُّهَهَا عَلَيْهِ بِضَرْبٍ مِنَ الْأَلِنِ حَامِ الْإِلَهِيِّ وَالْإِقْبَالِ الرَّبَّانِيِّ.

مسئلة - ١١ - وَلَمَّا قِيلَ هَذَا الْعَدْلُ مَا لَا يَتَنَاهَى مِنَ الْعُلُومِ قَبُولًا ذَاتِيًّا ظَهَرَ بِصُورَةٍ الْغِنَى فَانْحَجَبَ عَمَّا يَجِبُ عَلَيْهِ مِنَ الْاِفْتِقَارِ لِلْحَضَرَةِ الْإِلَهِيَّةِ فَإِنَّ الْغِنَى لَا يَدْخُلُهَا لِلذَّاتِ الَّتِي تَقْتَضِي ذَلِكَ. وَبِحُكْمِ الْغِيَرَةِ فَاسْتَغْلَلَ بِالنَّفْسِ اسْتِغْثَالَ تَعَشُّقِي مَلِكِي وَسُلْطَنِي عَظْمَى

وَمَمْلَكَةٍ كُبْرَى وَلِهَذَا الْعَقْلُ فَيْضُ ذَاتِيْ وَفَيْضُ إِرَادِيْ كَمَا لَهُ قَبُولُ ذَاتِيْ وَقَبُولُ إِرَادِيْ وَهَكَذَا لِكُلِّ مَوْجُودٍ وَمَا مِنْ مَوْجُودٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ كُلِّهَا عَنْ سَبَبٍ إِلَّا وَلَهُ وَجْهَانِ: وَجْهٌ بِهِ يُقَابِلُ سَبَبَهُ، وَيَأْخُذُ عَنْهُ، وَيُظْهِرُ لِنَفْسِهِ عِزَّةً فِي إِفْتِقَارِهِ إِلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ، وَوَجْهٌ آخَرُ يُقَابِلُ بِهِ بَارِيَهُ عِزَّوَجَلَّ، فَتَارَةً تَرِدُ عَلَيْهِ الْأَحْكَامُ الْإِلَهِيَّةُ مِنْ طَرِيقِ سَبَبِهِ وَعَلَى يَدَيْهِ، وَتَارَةً يَدْعُوهُ مِنَ الْوَجْهِ الْخَاصِّ بِهِ. فَلِذَا دَعَاهُ مِنَ الْوَجْهِ الْخَاصِّ بِهِ لَمْ يَبْقَ لِلْسَبَبِ عَلَيْهِ سُلْطَانٌ وَلَا يُعْرِفُ أَيْنَ ذَهَبَ فَيُحْكَمُ عَلَيْهِ الذُّلُّ وَالْإِفْتِقَارُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، فَيَكُونُ لَهُ التَّجَلِّي. فَفَيْضُ النَّفْسِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَدَعَاها مِنَ الْوَجْهِ الْخَاصِّ فَقَدَهَا الْعَقْلُ مِنْ حَيْثُ الْفَيْضُ الْإِرَادِيُّ وَلَا يَقْبَلُ الْفَيْضُ الْإِرَادِيُّ إِلَّا الْقَوْلَ الْإِرَادِيَّ فَرَجَعَ الْعَقْلُ فَقِيرًا إِلَى مُوْجِدِهِ فَوَجَدَ الْبَابَ قَدْ غَلِقَ دُونَهُ مِنْ حَيْثُ الْأَسْمُ الْخَاصُّ بِهِ، فَوَجَدَ الْأَسْمَ الْقُدُّوسَ قَدْ حَكَمَهُ الْحَقُّ عَلَيْهِ فَدَخَلَ تَحْتَ سُلْطَانِهِ حَتَّى أَظْهَرَ أَثَرَهُ فِيهِ فَلَمَّا أَخْلَاهُ عِنْدَ ذَلِكَ دَخَلَ وَخَدِمَ بِسَاطِ الْخَضِرَةِ وَافْتَقَرَ وَهَذَا كَانَ الْمُرَادُ وَلَمَّا كَانَ لِكُلِّ مَوْجُودٍ مِمَّا سِوَى الْحَقِّ تَعَالَى وَجْهٌ إِلَيْهِ سُبْحَانَهُ صَحَّ أَنْ يَتَّصِفَ بِالْفَقْرِ وَالْغِنَى، فَالْفَقْرُ إِذَا صَرَفَ وَجْهَهُ إِلَيْهِ، وَالْغِنَى إِذَا صَرَفَ وَجْهَهُ إِلَى الْكَوْنِ، وَهُوَ مُتَحَقِّقُ بِوَجْهِ الْحَقِّ مِنْهُ، وَمَتَى غَفَلَ عَنِ التَّحَقُّقِ بِذَلِكَ الْوَجْهِ وَشَهِدَ ذَلِكَ الْعَيْنُ لَمْ يَكُنْ لِلْغِنَى إِلَيْهِ طَرِيقٌ وَكَانَ فَقِيرًا مَحْضًا.

مسئلة - ١٢ - وَمِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ الْخَفِيُّ ظَهَرَتْ الْآثَارُ عَنِ الْمَوْجُودَاتِ بِأَسْرِهَا، عَلَوِهَا وَسِفْلِهَا، بَسِيطِهَا وَمُرْكَبِهَا، حَيَوَانِهَا وَنَبَاتِهَا وَمَعْدِنِهَا. ثُمَّ اخْتَلَفَتْ أَنْوَاعُ التَّأَثُّرَاتِ فَمِنْهَا أَثَرٌ يَقْتَرِنُ بِهِ إِرَادَةُ وَعَزْمٌ وَنِيَّةٌ وَمِنْهَا أَثَرٌ يُعْطِيهِ ذَاتُ الْمُؤَثِّرِ لَا يَقْتَرِنُ مَعَهُ إِرَادَةُ كَتَأَثُّرِ الْأَدْوِيَةِ الْمُسَهِّلَةِ وَالْقَابِضَةِ وَسَبَبُهُ ذَلِكَ.

وَمِنْهَا مَا يَكُونُ أَثَرُهُ حِسِّيًّا وَنَفْسِيًّا وَمِنْهَا آثَارُ تَكُونُ فِي النَّفْسِ لِقِيَامِ أَثَرِ آخَرَ مَوْجُودٍ فِيهَا كَشَخْصٍ أَبْصَرَ دِينَارًا فَأَعْلَمَ أَنَّ لِلدِّينَارِ أَثَرًا فِي نَفْسِهِ فَإِنْ تَقَوَّى ذَلِكَ الْأَثَرُ، حَرَكَتْ النَّفْسُ الْجِسْمَ لِأَخْذِهِ فَالْحَرَكَةُ الْأَصْلِيَّةُ لِلدِّينَارِ وَالْبَوَاعِثُ لِذَلِكَ تَشْتَوِعُ، فَبَاعَتْهُ الطَّبْعُ فِي ذَلِكَ لِنَفَاسَةِ جَوْهَرِيَّةِ الدِّينَارِ وَخَاصِيَّةِ الذَّهَبِ وَبَاعَتْهُ الْعَامَّةُ لِلْحَاجَةِ إِلَيْهِ مِنْ غَيْرِ تَأَمُّلٍ إِلَى الْجَوْهَرِ وَبَوَاعَتْهُ الصَّادِقِينَ مِنَ الزُّهَادِ الْوَرَعِينَ لِمَا عَلَيْهِ مِنْ اسْمِ اللَّهِ، وَبَوَاعَتْهُ الْمُحَقِّقِينَ لِهَيْبَةِ كُلِّهَا وَزِيَادَتِهِ، وَلَمَّا كَانَتْ هَذِهِ الْبَوَاعِثُ مُحَلِّهَا النَّفْسُ كَانَتْ النَّفْسُ فِي هَذِهِ الْأُمُورِ هِيَ الْمُؤَثِّرَةُ فِي ذَاتِهَا لَكِنْ لَا يَظْهَرُ فِيهَا مِثْلُ هَذِهِ الْآثَارِ إِلَّا بِوُجُودِ هَذِهِ الْأَعْيَانِ الْخَارِجَةِ

مسئله — ۱۳ — وبهذا الوجه الذى ذكرناه لا يكون أنرا إلا للالهية لأنه بذلك الوجه ظهرت هذه الآثار عن الأكوان كلها فى الأكوان. (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه)^٩ قضاء صحيحاً (واللهكم إله واحد)^{١٠} فلولاً هذا السرّيان الدقيق والحجاب العجيب والرقيق والستر الأخفى ما عبت الألوهية فى الملائكة والكواكب والأفلاك والأركان والحيوانات والنباتات والأحجار والأناسى إذ الألوهية هى المعبودية من الموجودات فأخطأوا فى الإضافة من وجه لا غير ولكن كان فى ذلك الوجه شقاوة الأبد، فالمحقق تحقّق ذلك الوجه ورفع الخطأ من جهة العقل لا من جهة الحكم، فإن النظر الإلهي كان تمكّنه من هؤلاء المعبودين أكبر من غيرهم فربط الآثار بهم، فظهرت عندهم «ليضل من يشاء ويهدي من يشاء»^{١١} وربما ارتفعت طائفة عن مدرج نسبة الألوهية لهم مطلقاً ولحظت الوجه الخفي فقالت: «ما تعبدوهم إلا ليقرّبونا إلى الله زلفى»^{١٢} فاتخذوهم حجة ووزراء نعوذ بالله، ولكن هى أشبه من الأولى ولو رأت هذه الطائفة هذا الوجه من أنفسها ما عبت الألوهية فى كون خارج عنها بل كانت تعبد نفسها ولكن أيضاً لتحققها بها ووقوفها مع عجزها وقصورها وإتلافها لم تستمكن لها ذلك ولو لام لها ما ذكرناه ما اختصت بعبودية الألوهية فى كون بعينه ومحصل ما قلناه أن الألوهية، هى المعبودة على الإطلاق لا الأكوان ولهذا قال (واللهكم إله واحد)^{١٣} (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه)^{١٤} وقضاؤه غير مردود، فمن وقف على هذه الوجوه الإلهية من الأكوان فما أصبح عنده أن يعبده كون أصلاً ومن لم يعرفها ولا يشاهدها. تعبده وجه الحق فى الكون لا الكون وبهذا القدر يعاقب ويطلق عليه اسم الشرك.

٩ — القرآن الكريم، رقم السورة (١٧)، اسم السورة (الأشورى)، رقم الآية (٢٧)

١٠ — القرآن الكريم، رقم السورة (٢)، اسم السورة (البقرة)، رقم الآية (١٦٣)

١١ — القرآن الكريم، رقم السورة (١٦، ٣٥، ٧٤) اسم السورة (النحل، فاطر، المدثر)، رقم الآية،

٩٣، ٨، ٣٦.

١٢ — القرآن الكريم، رقم السورة (٣٩)، اسم السورة (الزمر)، رقم الآية (٣)

١٣ — القرآن الكريم، رقم السورة (١٧)، اسم السورة (الأشورى)، رقم الآية (٢٧)

١٤ — القرآن الكريم، رقم السورة (٢)، اسم السورة (البقرة)، رقم الآية (١٦٣)

مسئلة - ١٤ - إَعْلَمُ أَنَّهُ مَا مِنْ مَعْبُودٍ إِلَّا وَيَتَّبِعُ أَمِنْ الَّذِي يَعْبُدُهُ هُنَا مِنْ حَيْثُ لَا يَسْمَعُ الْعَابِدُ بِخَرْقِ الْعَوَائِدِ وَفِي الدَّارِ الْآخِرَةِ عَلَى الْكَشْفِ قَالَ تَعَالَى: (أَذْتَبَرُوا الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنْ الَّذِينَ اتَّبَعُوا) (٣) ^{١٥} وَتَبَرُّوهُمْ مِنْهُمْ أَنْ يَقُولُوا مَا عَبَدُوا غَيْرَكَ مِنَّا، فَلَمْ نَكُنْ بِمَعْبُودِينَ لَهُمْ خَوْفًا مِنَ الْعُقُوبَةِ لَكِنَّهُمْ أَضَافُوا. فَيُقَالُ لَهُمْ صَدَقْتُمْ لَكِنَّهُمْ عَبَدُونَا فَيَكُنْ عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ صَحِيحَةٍ، وَإِنْ اقْتَضَتْ الْحَقَائِقُ، فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْعَمَى (وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى، فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا) ^{١٦}

فَهُمْ مَصْرُوفُونَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ عَنْ هَذَا الْقَدْرِ مِنَ الْعِلْمِ ثُمَّ إِنْ أَخَذَ الْحَقُّ لَهُمْ مِنْ بَابِ مَظَالِمِ الْعِبَادِ لِإِفْتِرَائِهِمْ عَلَى الْمَخْلُوقِينَ بِنِسْبَةِ الْأُلُوهِيَّةِ لَهُمْ، فَكَانَ أَخْذُهُ عَذْلًا إِيَّامَةً لِحَقِّ الْغَيْرِ وَعُقُوبَةً لِلْجَاهِلِ حَيْثُ لَمْ يَسْتَبْصِرْ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ تَدَبَّنَا إِلَى الْعَفْوِ فَيَسْمَحُ بِرَجْعِ إِلَيْنَا مِنَ الْحَقُوقِ وَأَنْ لَا تَعْفُو فَيَسْمَحُ بِرَجْعِ إِلَى حَقِّهِ وَهُوَ أَوْلَى بِهَذِهِ الصُّفَةِ فَلِذَلِكَ كَانَ الشِّرْكَ مِنْ مَظَالِمِ الْعِبَادِ لِأَمِنْ حَقِّهِ الَّذِي يَرْجِعُ إِلَيْهِ وَالْمَعْبُودِينَ، مِنْهُمْ سَعِيدٌ وَمِنْهُمْ شَقِيٌّ، فَالْسَّعِيدُ نَاجٍ وَالْمِثَالُ الَّذِي اتَّخَذُوهُ مَعْبُودًا عَلَى صُورَتِهِ يَدْخُلُ مَعَهُمُ النَّارَ وَلَوْ لَا قَوْلُهُ (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ) ^{١٧} لَكَانَ فِي قِصَّتِهِ مَا يُقَالُ فِي زَوَالِ الْأَنْبَارِ الْأَلِهِيَّةِ عَنْ عِبْدِهِ فِي الْآخِرَةِ، فَإِنَّهُمْ مَا عَبَدُوا إِلَّا الْفَاعِلَ الْمُؤَثِّرَ، وَهُنَا بُحُورُ طَوَامِسُ.

مسئلة - ١٥ - فَإِنَّ الْأُلُوهِيَّةَ تَقْتَضِي أَنْ تَكُونَ فِي الْعَالَمِ ذُوبَلَاءٍ وَعَافِيَةٍ وَإِلَّا فَلَيْسَ زَوَالُ الْمُتَنَبِّهِ مِنْهُ مِنَ الْوُجُودِ بِأَوْلَى مِنْ ضِدِّهِ وَلَوْ بَقِيَ مِنَ الْأَسْمَاءِ اسْمٌ، لَأَحْكَمَ لَهُ وَلَا أَثَرَ لَكَانَ مَا يَقْتَضِي لَهُ الْحُكْمُ مَعْطَلًا وَهَذَا مُحَالٌ وَالْمُمْكِنَاتُ كُلُّهَا عَلَى مُوَازَنَةِ الْأَسْمَاءِ الْمُؤَثِّرَةِ الْأَلِهِيَّةِ وَمَا عَدَا هَذِهِ الْأَسْمَاءِ الْمُؤَثِّرَةِ مِنَ الْأَسْمَاءِ الذَّاتِ فَلَيْسَ بِأَيْدِينَا مِنْهَا شَيْءٌ إِلَّا مَا يَرْجِعُ إِلَى السُّلُوبِ وَالنُّعُوتِ، وَبَعْضُ الْأَسْمَاءِ الْكَمَالِ كَالْبَصَرِ وَالسَّمْعِ فَلَا تَعْلُقُ لَهَا بِالْمُمْكِنَاتِ مِنْ حَيْثُ الْأَثَرُ. فَافْهَمْ ذَلِكَ.

مسئلة - ١٦ - عَجِبْتُ مِنْ طَائِفَةٍ تَعَدَّتْ طُورَهَا، وَتَجَاوَزَتْ حَدَّهَا فَجَعَلَتْ نَفْسَهَا

أَعْرَفَ بِاللَّهِ مِنَ اللَّهِ بِنَفْسِهِ، فَقَالَتْ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ التَّشْبِيهِ، وَقَالَتْ أُخْرَى أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ تَنْزِيهِهِ

١٥ - القرآن الكريم، رقم السورة (٢)، اسم السورة (البقرة)، رقم الآية (١٦٦)

١٦ - القرآن الكريم، رقم السورة (١٧)، اسم السورة (الأنبياء)، رقم الآية (٧٢)

١٧ - القرآن الكريم، رقم السورة (٢١)، اسم السورة (الأنبياء)، رقم الآية (٢٣)

يُؤَدِّي إِلَى تَغْطِيلٍ وَ وَقَفَتِ الْمَعْبُودَةُ (۱) ^{۱۸} مِنَ التَّشْبِيهِ فَلَوْ وَقَتِ الْعِلْمُ حَقَّهُ لَتَعَوَّذَتْ مِنْ تَنْزِيهِ الْعَبْدِ نَفْسَهُ تَعَوُّذَهَا مِنَ التَّشْبِيهِ وَسَلَّمَتْ قَوْلَ الْقَائِلِ:

ظَهَرَتْ لِمَنْ أَلْقَيْتَ بَعْدَ قَنَائِهِ فَكَانَ بِأَلَاكُونَ لِأَنَّكَ كُنْتَهُ

وَسَلَّمَتْ — قَوْلَ الْآخِرِ: سُبْحَانِي وَأَنَا اللَّهُ، وَأَمثالُ ذَلِكَ هَذَا وَإِنْ كَانَتْ طَائِفَةٌ قَدْ كُفِّرَتْ الْقَائِلِينَ بِهَذِهِ الْأَلْفَافِ، وَطَائِفَةٌ تَأَوَّلَتْ لَهُمْ ذَلِكَ كَمَا تَأَوَّلَتْ أَخْبَارَ التَّشْبِيهِ فَكَلَامًا مُنَافِعَ تَأَوَّلِ أَخْبَارِ التَّشْبِيهِ وَمَا تَأَوَّلَ هَذِهِ الْأَلْفَافِ فَإِنَّهَا تَعَوَّذَتْ مِنَ التَّشْبِيهِ ثُمَّ نَزَهَتْ وَصَرَفَتْ الْأَخْبَارَ عَمَّا تُغْطِيهِ ظَوَاهِرُهَا وَلَمْ تَتَعَوَّذْ مِنَ التَّزْيِيرِ فِي حَقِّ الْخَلْقِ وَحِينَئِذٍ كَانَتْ تُثَبِّتُ مَا يَلِيقُ بِالْحَدَثِ بِصِرْفِ مَا قَالُوهُ بِمَا يَلِيقُ بِالْحَقِّ عِنْدَهُمْ إِلَى مَا يَنْسَبُ الْكَوْنُ إِذْ الْأَلْفَافُ قَابِلَةٌ لِصُورِ الْمَعَانِي فَتَقْبَلُ الْمَعْنَى وَالْإِثْنَيْنِ فَصَاعِدًا وَتِلْكَ الْأَلْفَافُ الْمُشْتَرَكَةُ وَلَيْسَ التَّزْيِيرُ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ بِأَوَّلَى مِنَ التَّشْبِيهِ، عَمِيَّتِ الْبَصَائِرُ عَنْ إِدْرَاكِ غَوَامِضِ الْأَسْرَارِ وَ مَا تُغْطِيهِ الْأَلُوْهُيَّةُ.

ثُمَّ إِنَّ الْعَجَبَ كُلَّ الْعَجَبِ مِنْ هَذِهِ الطَّائِفَةِ هَرَبَتْ مِنَ التَّشْبِيهِ إِلَى التَّشْبِيهِ وَجَعَلَتْ ذَلِكَ تَنْزِيهَا فَضَحِكَ الْعُقَلَاءُ لَجَهْلِهِمْ فِيمَا أَتَوَاهِ، فَإِنَّهُمْ مَا عَدَلُوا أَسَنَ التَّشْبِيهِ لَا إِلَى نُفُوسِهِمْ مِنَ الْمَعَانِي الْمُحْدَثَةِ فَانْتَقَلُوا مِنْ ظَوَاهِرِهِمْ إِلَى مَعَانِيهِمْ الْمُحْدَثَةِ الْقَائِمَةِ بِهِمْ فَهَرَبُوا مِنَ التَّشْبِيهِ بِهِمْ إِلَى التَّشْبِيهِ بِهِمْ وَسَمَوْا هَذَا الْعُدُولَ تَنْزِيهَا فَنُفُوسُهُمْ نَزَهُوا إِنْ حَمَلُوهَا عَلَى الْمَعَانِي الْإِلَهِيَّةِ، أَوِ الْحَقِّ شَبَّهُوا إِنْ حَمَلُوهَا عَلَى الْمَعَانِي النَّفْسِيَّةِ وَمَالَهُمْ قَدَمٌ يَجُولُ فِي غَيْرِ هَذَا فَلَوْ رَجَعُوا إِلَى مَحَلِّ التَّحْقِيقِ إِذْ حُرِّمُوا الْكَشْفَ وَقَالُوا: الْحَقُّ سُبْحَانَهُ أَثَبَّتَ لِنَفْسِهِ هَذِهِ الْأَحْكَامَ فِي كُتُبِهِ وَعَلَى السِّبْطِ رُسُلِهِ وَسُفَرَانِهِ وَالذَّاتُ مَجْهُولَةٌ عِنْدَ الْخَلْقِ كُلِّهِمْ، أَيْ لَا تُعْلَمُ، وَهَذِهِ أَحْكَامُ لِلذَّاتِ عِنْدَنَا وَالْجَهْلُ بِالْحُكْمِ أَقْرَبُ مِنَ الْجَهْلِ بِالذَّاتِ، إِذْ لَا تُعْرَفُ حَقِيقَةُ نِسْبَةِ هَذَا الْحُكْمِ لِهَذِهِ الذَّاتِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهَا بِهِ حَتَّى تُعْرَفَ هِيَ فِي نَفْسِهَا وَلَا مَعْرِفَةٌ بِهَا فَلَا مَعْرِفَةَ بِنِسْبَةِ الْأَحْكَامِ لَهَا فَكَانُوا لَا يُشَبِّهُونَ وَلَا يَعْيُونَ حُكْمَ تَنْزِيهِ بِعَيْنِهِ بَلْ يُسَلِّمُونَ عِلْمَ ذَلِكَ لِمَنْ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ وَهُوَ اللَّهُ تَعَالَى

وَقَدْ رَوَى عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ أَنَّهُ سِئِلَ عَنِ الْأَسْتِوَاءِ عَلَى الْعَرْشِ فَقَالَ الْأَسْتِوَاءُ مَعْلُومٌ، وَالْكِيفِيَّةُ مَجْهُولَةٌ، وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ، وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ، فَخُذْ وَمَنْ جَرَى عَلَى طَرِيقَتِنَا مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ الذُّوْقِيِّ الْمَشْهُودِيِّ، فَلَا يَسْلُكُ هَذَا الْمَسْلَكَ الْبُتَّةَ. فَإِنَّ الذَّاتَ تَنْتَهَدُ

وَلَا تَنقَالَ وَلَا تَزَالُ الْهُيُوتُ مُنْصَحِبَةً مَعَهَا وَلِذَلِكَ قَالَ الْعَارِفُ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ فَأَثَبَتْ الْهُيُوتُ
بِنَفْسِهَا وَلَكِنْ سَلَكْنَا مَسْلَكًا آخَرَ نَحْتَمِلُهُ الْأَلُوهِيَّةُ لِأَلْذَاتِ وَتُعْطِيهِ حَقِيقَةُ هَذَا الْحُكْمِ فَهَذِهِ
الْأَحْكَامُ كُلُّهَا لَهَا وَهِيَ صَحِيحَةٌ فِي نَفْسِهَا وَهَكَذَا يَقَعُ الشُّهُودُ فِيهَا لِمَنْ شَاهَدَ فَسَتَصِلُ وَتَرَى.
وَقَدْ صَحَّ فِيمَا أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ مِنْ تَحْوِيلِ الْأَلُوهِيَّةِ وَتَبَدُّلِهَا فِي صُورَةٍ
الْإِعْتِقَادَاتِ وَالْمَعَارِفِ وَفِيهَا اعْتِقَادُ الْمُشَبَّهَةِ وَغَيْرِهِمْ وَلَا بُدَّ مِنْ قَرَارِ كُلِّ طَائِفَةٍ فِي تِلْكَ
الدِّرَآيَةِ فَلَا بُدَّ مِنْ تَجَلِّيِّهَا فِي صُورِ اعْتِقَادَاتِهِمْ وَذَلِكَ رَاجِعٌ إِلَى الْمُدْرِكِ لَا إِلَى الْمُدْرِكِ،
فَإِنَّ الْحَقَائِقَ لَا تَتَبَدَّلُ، وَلِهَذَا نَقُصُّ لِمَنْ خَرَجَ عَنْ طَرِيقَتِنَا فِي أَيِّ حَضْرَةٍ تَسْقَعُ مُشَاهَدَةُ
الْأَلُوهِيَّةِ وَلِهَذَا سُمِّيَ عَالَمُ التَّمَثُّلِ وَالتَّبَدُّلِ بَرَزْخًا لِكُونِهِ وَسَطًا بَيْنَ حَقَائِقِ جِسْمَانِيَّةٍ وَحَقَائِقِ
غَيْرِ جِسْمَانِيَّةٍ فَتُعْطَى ذَاتُ هَذِهِ الْحَضْرَةِ الْمُتَوَسِّطَةِ. هَذِهِ التَّجَلِّيَّاتُ تُرَبِّطُ بِهَا أَلْمَعَانِي
بِالصُّورِ رِبْطًا مُحَقَّقًا لَا يَنْفَكُ.

وَقَدْ أَشَارَ إِلَى هَذَا الْمَقَامِ بَعْضُ الْعَارِفِينَ فِي حِكَايَةِ أَذْكَرْهَا بِأَسْنَادٍ مُتَّصِلٍ إِلَى
السَّرِيِّ. قَالَ الْجُنَيْدُ: قَالَ السَّرِيُّ سَمِعْتُ غُلِيمَ الْأَسْوَدِ يَقُولُ «مَنْ أَقْبَلَ عَلَى الْأَشْيَاءِ وَهُوَ
يَرَاهَا هَرَبَتْ عَنْهُ وَمَنْ تَرَكَهَا أَتَتْهُ» قُلْتُ لَهُ كَيْفَ ذَلِكَ يَا سَرِيُّ؟ قَالَ كَانَ يَذْكُرُ أَنَّهُ كَانَ
يَكْسِبُ وَيَجْتَهِدُ فَلَا يَقُومُ بِكَفَايَةِ مَعِيشَتِهِ، قَالَ فَقَرَأْتُ هَذِهِ آيَةَ (قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ
وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ) فَتَرَكْتُ الْكَسْبَ مُتَوَكِّلًا عَلَى اللَّهِ بِالْكَفَايَةِ فَلَوْ ضَرَبْتُ بِيَدِي
إِلَى هَذِهِ الْأَسْطُوَانَةِ لَصَارَتْ ذَهَبًا وَضَرَبَ يَدَهُ عَلَى الْأَسْطُوَانَةِ فَإِذَا هِيَ تَلُوحُ ذَهَبًا.

ثُمَّ قَالَ يَا سَرِيُّ هَذِهِ الْأَعْيَانُ لَا تَتَقَلَّبُ وَلَكِنَّكَ هَكَذَا تَرَاهُ لِحَقِيقَتِكَ بِرَبِّكَ، فَاظْطَرُّ فِي
قَوْلِهِ هَكَذَا تَرَاهُ يَعْنِي الْحَقَّ وَهَكَذَا تَرَاهُ يَعْنِي الْمَرْتَبِيَّ. أَيِ الرُّوِيَّةِ عَائِدَةً عَلَى الرَّائِي يَعْنِي
الصُّورَةَ الْمَشْهُورَةَ لِلرَّائِي وَمِنْ هُنَا أَيْضًا زَلَّتْ أَقْدَامُ طَائِفَةٍ عَنْ مَجْرَى التَّحْقِيقِ فَقَالَتْ مَا نَمُ
إِلَّا مَا تَرَى فَجَعَلَتْ الْعَالَمَ هُوَ اللَّهُ وَاللَّهُ نَفْسُ الْعَالَمِ لَيْسَ أَمْرٌ آخَرُ وَسَبَبُهُ هَذَا الْمَشْهُدُ لِكُونِهِمْ
مَاتَحَقُّقُوا بِهِ تَحَقُّقَ أَهْلِهِ، فَلَوْ تَحَقَّقُوا بِهِ مَا قَالُوا بِذَلِكَ وَأَثْبَتُوا كُلَّ حَقٍّ فِي مَوْطِنِهِ عِلْمًا وَكَشْفًا.
فَاتَّزَكَّ تَأْوِيلُ الْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ بِالتَّشْبِيهِ لِمَنْ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ إِذَا لَمْ تَكُنْ مِنْ أَهْلِ هَذَا
الْكَشْفِ وَالتَّحْقِيقِ وَلَا تَحْمِلُهُ عَلَيْكَ أَصْلًا فَإِنَّكَ تُبْطِلُ أَصْلَكَ حَيْثُ تَعْتَقِدُ نَفْيَ التَّشْبِيهِ
وَمَا زِلْتَ مِنْهُ. وَلَكِنْ تَرَكْتَ التَّشْبِيهَ بِالْمَخْلُوقِ الْمُرَكَّبِ وَأَثْبَتَهُ بِالْمَخْلُوقِ الْمَعْقُولِ وَأَنْسَى

لِلْمُمْكِنِ أَنْ يَجْتَمَعَ مَعَ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ فِي حُكْمٍ أَبَدًا؟

مسئلة - ١٧ - المَذْرُكُ وَالْمُذْرَكُ كِلَاهُمَا عَلَى ضَرْبَيْنِ: مُذْرِكٌ يَعْلَمُ وَلَهُ قُوَّةُ التَّخْيِيلِ فَتُمْسِكُ صُورَ المَرْتَبَاتِ وَمُذْرَكٌ يَعْلَمُ فَقَطْ وَلَيْسَ لَهُ قُوَّةُ التَّخْيِيلِ إِذْ لَيْسَ جِسْمًا وَلَا فِي جِسْمٍ، وَالْمُذْرَكُ عَلَى ضَرْبَيْنِ: مُذْرَكٌ مُقَيَّدٌ بِصُورَةٍ فَهَذَا يَتَخَيَّلُهُ مَنْ لَهُ قُوَّةُ التَّخْيِيلِ وَيَعْلَمُهُ مَنْ لَيْسَ لَهُ قُوَّةُ التَّخْيِيلِ فَلَا تَقُومُ بِهِ مِنْهُ صُورَةٌ لِأَنَّ حَقِيقَتَهُ تَأْبَى ذَلِكَ، وَمُذْرَكٌ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَتَخَيَّلَ لِأَنَّهُ لَا صُورَةَ لَهُ وَلَكِنْ يَعْلَمُ فَقَطْ وَكُلُّ مَفْطُورٍ عَلَى الْعِلْمِ الَّذِي تُعْطَى حَقِيقَتُهُ كَسَبَ الْعُلُومِ. فَهُمْ عَلَى ضَرْبَيْنِ: ضَرْبٌ ظَهَرَتْ حَيَاتُهُ لِلْحِسِّ بِالْعَادَةِ فَسَيَتَخَيَّلُ وَلَا يَكْتَسِبُ عِلْمًا مِنْ طَرِيقِ فِكْرٍ وَضَرْبٌ بَطَّنَتْ حَيَاتُهُ عَنِ الْحِسِّ بِالْعَادَةِ فَلَا يَتَخَيَّلُ أَلْبَتَّةَ. وَمَا فِي الْوُجُودِ سِوَى مَا ذَكَرْنَاهُ، فَالْوُجُودُ كُلُّهُ حَتَّى نَاطِقٌ يَتَعَظِّمُ الْحَقَّ سُبْحَانَهُ لَكِنْ يَخْتَلِفُ نُطْقُهُمْ بِاخْتِلَافِ حَقَائِقِهِمْ - قَالَ تَعَالَى:

(تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ) ٢٠

فَقَوْلُهُ وَمَنْ فِيهِنَّ، رَدُّ عَلَى مَنْ يَقُولُ يَحْذِفُ الْمُضَافِ وَإِقَامَةُ الْمُضَافِ إِلَيْهِ مَقَامَهُ كَأَنَّهُ يَقُولُ، أَهْلُ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ، وَأَهْلُ الْأَرْضِ، فَتَنْفَى هَذَا الْأَحْتِمَالُ بِقَوْلِهِ، وَمَنْ فِيهِنَّ، إِذْ قَدْ وَرَدَ مِثْلُ ذَلِكَ فِي قَوْلِهِ (وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ) ٢١ وَلَيْسَ هَذَا كَذَلِكَ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي أَحَدٍ، «هَذَا جَبَلٌ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ» وَقَوْلُهُ يَشْهَدُ لِلْمُؤَذِّنِ مَدَى صَوْتِهِ مِنْ رَطْبٍ وَبَاسٍ، وَقَوْلُهُ «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا وَهِيَ مُصْبِحَةٌ يَوْمَ الْجُمُعَةِ شَفَقًا مِنَ السَّاعَةِ، هَذِهِ أُمُورٌ كُلُّهَا تَقْتَضِي الْعِلْمَ وَهُوَ مَشْرُوطٌ بِالْحَيَاةِ لَكِنْ كَمَا قُلْنَا بِمَا ظَهَرَ مِنْهَا لِلْحِسِّ وَمَا لَمْ يَظْهَرْ بِالْعَادَةِ ظَهَرَ بِخَرْقِ الْعَادَةِ لِلنَّبِيِّ وَالْوَلِيِّ، فَالْكُلُّ حَتَّى نَاطِقٌ يَتَسَبَّحُ اللَّهَ وَحَمْدُهُ لَكِنْ لَا يَسْفَقُهُونَ أَيْ لَا يَعْلَمُونَ تَسْبِيحَهُمْ أَنَّهُ كَانَ حَلِيمًا بِأَمْهَالٍ مَنْ تَأَوَّلَ هَذَا الْقَوْلَ وَصَرَفَهُ إِلَى غَيْرِ وَجْهِهِ وَلَمْ يَأْخُذْ بِهِ غَفُورًا يَسْتَرْه نُطْقَ هَذِهِ الْأَصْنَافِ عَنِ الْإِذْرَاكِ السَّمْعِيِّ.

مسئلة - ١٨ - الْعِلْمُ لَيْسَ تَصَوُّرُ الْمَعْلُومِ وَلَا هُوَ الْمَعْنَى الَّذِي يَتَصَوَّرُ الْمَعْلُومَ فَإِنْ مَآكُلُ مَعْلُومٍ يَتَصَوَّرُ وَلَا كُلُّ عَالِمٍ مُتَصَوِّرٌ فَإِنَّ الْعَالِمَ إِذَا تَصَوَّرَ الْأَشْيَاءَ الَّتِي مِنْ حَقِيقَتِهَا أَنْ

٢٠ - القرآن الكريم، رقم السورة (١٧)، اسم السورة (الأسرى)، رقم الآية (٤٤)

٢١ - القرآن الكريم، رقم السورة (٢)، اسم السورة (يوسف)، رقم الآية (٨٢)

تُتَصَوَّرُ فَلَيْسَ يَتَصَوَّرُهَا مِنْ كَوْنِهِ عَالِمًا فَقَطْ، بَلْ مِنْ كَوْنِهِ مُتَحَيِّلًا وَهِيَ قُوَّةُ التَّصَوُّرِ فَمَنْ لَيْسَتْ لَهُ هَذِهِ الْقُوَّةُ لَا يَتَصَوَّرُ مَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَصَوَّرَ، لَكِنْ يُدْرِكُ وَلَا كُلُّ مَعْلُومٍ يُتَصَوَّرُ فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ حَقِيقَتِهِ أَنْ تُقْبَلَ الصُّورَةُ فَلَا يَتَصَوَّرُ. وَلَكِنْ يُعْلَمُ قَالِعِلْمُ لَيْسَ التَّصَوُّرُ عَلَى هَذَا، وَهُوَ الصَّحِيحُ.

مسئلة — ١٩ — لَيْسَ لِمَخْلُوقٍ قُدْرَةٌ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ إِذْلا فَاعِلَ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى خَالِقُ الْأَفْعَالِ الظَّاهِرَةِ فِي الْعَيْنِ عَلَى أَيْدِي الْخَلْقِ وَغَيْرِهَا وَذَلِكَ أَنَّهُ مَا اسْتَدَّ لَنَا عَلَى أَنْ كَوْنَ الْبَارِيءِ قَادِرًا إِلَّا بِوُجُودِ الْأَثَرِ عَنْ هَذَا الْحُكْمِ وَلَمْ نَجِدْ أَثَرًا لِمَخْلُوقٍ عَقْلًا فَمِنْ أَيْنَ تَبَتَّتِ الْقُدْرَةُ الْحَادِثَةُ مَعَ انْتِفَاءِ الْأَثَرِ حَقِيقَةً.

مسئلة — ٢٠ — لَا حَاجَةَ لَنَا فِي إِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى إِبْثَابِ الْوَحْدَانِيَّةِ، فَإِنَّ الْمُشَاهَدَةَ تَمْنَعُ مِنَ الْجِدَالِ فِي اللَّهِ وَفِي وَحْدَانِيَّتِهِ، وَلَكِنْ قَدْ يُقَالُ لِلْمُشْرِكِ نَحْنُ وَإِيَّاكَ مُجْمِعُونَ عَلَى وَاحِدٍ وَأَنْتَ زِدْتَ عَلَيْهِ فَمَا الدَّلِيلُ عَلَى إِبْثَابِ الزَّائِدِ، فَهُوَ يَتَكَلَّفُ طَلَبَ الدَّلِيلِ، لَا نَحْنُ.

مسئلة — ٢١ — كَوْنُ الْبَارِيءِ حَيًّا عَالِمًا قَادِرًا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَوْصَافِ الْكَمَالِ عِنْدَنَا أَحْكَامٌ لِلذَّاتِ أُضِيفَتْ، وَسُلُوبٌ صَحِيحَةٌ، وَصِفَ بِهَا، لَا تَرْجِعُ إِلَى أَغْيَانِ زَائِدَةٍ عَلَى الذَّاتِ لِأَنَّهُ كَامِلُ الذَّاتِ، فَمُحَالٌ كَمَالُهُ بِالزَّائِدِ، فَإِنَّ فِيهِ نَقْصَ الذَّاتِ، وَالنَّقْصُ مُحَالٌ فَالْكَمَالُ بِالزَّائِدِ مُحَالٌ.

مسئلة — ٢٢ — الْعَيْنُ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً الذَّاتِ فَلَهَا تَعْلُقَاتٌ مُتَعَدِّدَةٌ تَسْتَوْعِبُ بَسْتَوْعِ التَّعْلُقَاتِ حُكْمًا فَهِيَ عَالِمَةٌ بِكَذَا وَقَادِرَةٌ لِكَذَا وَمَزِيدَةٌ لِكَذَا وَهَكَذَا جَمِيعٌ مَا يُنْسَبُ إِلَيْهَا مِنْ أَحْكَامِ الصِّفَاتِ.

مسئلة — ٢٣ — الصِّفَاتُ الذَّائِيَّةُ لِلْمَوْصُوفِينَ هِيَ عَيْنُهَا فَهِيَ مَقْدُورَةٌ فَإِنْ كَانَتْ أَحْكَامًا تَابِعَةً لِلْمَوْصُوفِ لَا عَيْنَ الْمَوْصُوفِ، وَلَا غَيْرَ الْمَوْصُوفِ، وَلَا مَوْجُودَةٌ وَلَا مَعْدُومَةٌ لَكِنْ مَعْلُومَةٌ فَلَيْسَتْ بِمَقْدُورَةٍ، كَالْتَحْيِزِ لِلْجَوْهَرِ وَقَبُولِهِ الْأَعْرَاضِ وَالتَّأْلِيفِ لِلْجِسْمِ وَالطُّولِ وَالْعَرْضَ وَالْعُمُقَ وَمِثْلَ ذَلِكَ.

مسئلة — ٢٤ — الْأَغْيَانُ مِنْ حَيْثُ الْجَوْهَرِيَّةُ لَا تَتَعَدَّمُ بَعْدَ وُجُودِهَا أَبَدًا، وَالصُّورُ وَالْأَشْكَالُ وَالْمَقَادِيرُ وَالْأَكْوَانُ وَالْأَلْوَانُ أَعْرَاضُ فِي عَيْنِ الْجَوْهَرِ وَهِيَ الَّتِي تُخْلَعُ عَلَى

الْجَوْهَرُ عَلَى الدَّوَامِ فَالْكُونُ مِنْ حَيْثُ الْجَوْهَرُ لَا يَفْنَى وَلَا يَتَبَدَّلُ وَمِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ فَكَمَا ذَكَرْنَا.*

مسئله — ۲۵ — لَيْسَ الْعَالَمُ مَعَ الْبَارِي فِي وُجُودِهِ وَلَا يَتَنَهَّمَا بَوْنٌ يُقَدَّرُ بَلْ هُوَ ارْتِبَاطٌ مُمَكِّنٌ بِوَاجِبٍ وَمَخْلُوقٌ بِخَالِقٍ فَهُوَ فِي الدَّرَجَةِ الثَّانِيَةِ مِنَ الْوُجُودِ وَالْبَارِي فِي الْأُولَى وَلَيْسَ يَتَنَهَّمَا رُتْبَةً. مِثَالُهُ: (وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى) ^{۲۲} الْحَيَزَيْنِ الْمُتَجَاوِزِينَ لِلْجَوْهَرَيْنِ لَيْسَ وَاحِدٌ مِنْهُمَا فِي دَرَجَةِ الْآخَرِ وَلَا يَتَنَهَّمَا حَيْزٌ فَيُمَكِّنُ بِهِذِهِ النِّسْبَةَ. يَكُونُ الْارْتِبَاطُ عَلَى التَّقْرِيبِ إِذَ الْعِبَارَةُ لَا تَسَعُ أَكْثَرَ مِنْ هَذَا فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ، وَهَذَا مَذْهَبُ ثَالِثٍ لَاحَ بَيْنَ الْقُدَمَاءِ وَالْأَشَاعِرَةِ فَانْتَفَى الْقِدَمُ عَنِ الْعَالَمِ وَلَا يَقُولُ بِهِ الْقُدَمَاءُ وَانْتَفَى التَّقْدِيرُ الْوَهْمِيُّ الَّذِي تُقَدِّرُهُ الْأَشَاعِرَةُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْخَلْقِ وَيُثَبِّتُ الْحُدُوثَ وَالْإِفْتِقَارَ. وَثَبَّتَ الْعَدَمُ لِلْخَلْقِ فِي وُجُودِ الْبَارِي.

مسئله — ۲۶ — الْغَرَضُ يَتَقَدَّمُ لِنَفْسِهِ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي مِنْ زَمَانِ وُجُودِهِ فَكَانَ الْحَقُّ خَالِقًا عَلَى الدَّوَامِ وَصَحَّ الْإِفْتِقَارُ مِنَ الْجَوْهَرِ عَلَى الدَّوَامِ لَوَبَقِيَ الْغَرَضُ لَارْتَفَعَ هَذَانِ الْحُكْمَانِ، وَارْتَفَاعُهُمَا مُحَالٌ، فَبَقَاءُ الْغَرَضِ زَمَانَيْنِ مُحَالٌ، وَهَذَا مِنْ بَابِ الْحَقِيقَةِ الْكَشْفِيَّةِ، وَالسِّيَاقُ النَّظَرِيُّ أَنَّ الْفَاعِلَ لَا يَفْعَلُ الْعَدَمَ وَالضِّدَّ لَا يَعْدِمُهُ، لِأَنَّهُ لَا يَجْتَمِعُ مَعَهُ، وَلِأَنَّ الضِّدَّ مَعْدُومٌ، وَانْعِدَامُ الشَّرْطِ لَا يَعْدِمُهُ، لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيهِ كَالْكَلَامِ فِي الْغَرَضِ الَّذِي انْعَدَمَ، فَلِهَذَا قُلْنَا يَتَقَدَّمُ لِنَفْسِهِ وَيَسْتَحِيلُ بَقَاؤُهُ.

مسئله — ۲۷ — الْحَقُّ تَعَالَى يُشْهَدُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَيُرَى، الْإِمْنُ وَجْهِ الْفِعْلِ لِرَفْعِ الْمُنَاسَبَةِ لِأَنَّهُ خَاصٌّ بِالذَّاتِ لَيْسَ فَيَنَامِنُهُ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْعِلْمِ وَالْإِرَادَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ الْأَسْمَاءِ لِأَنَّ حَقِيقَةَ الْمُشَاهَدَةِ مِنْ حَيْثُ نَحْنُ لَا إِمْنٌ حَيْثُ هُوَ.

مسئله — ۲۸ — لَا يُسَمَّكُنُ عِنْدَنَا مَعْرِفَةُ حَالِهِ مِنَ الْأَحْوَالِ مَا تَقْتَضِيهِ ذَاتُ مَا الْإِبْعَدَ مَعْرِفَةِ تِلْكَ الذَّاتِ، حَتَّى تُعْرَفَ كَيْفَ يُنْسَبُ إِلَيْهَا ذَلِكَ الْحُكْمُ، وَذَاتُ الْحَقِّ تَعَالَى لَا تُعْلَمُ عِنْدَنَا، فَالْأَحْكَامُ الَّتِي تُنْسَبُ إِلَيْهَا لَا يُعْلَمُ وَجْهِ النِّسْبَةِ إِلَيْهَا أَيْضًا: كَالْمَعِيَّةِ وَالْأَسْتَوَاءِ وَالتَّزْوِيلِ وَالضِّحْكِ وَالتَّبَشُّبِشِ وَالْيَدِّ وَالْعَيْنِ وَكُلِّ مَا حَكَمَ عَلَى نَفْسِهِ بِهِ، وَعَلَى هَذَا الْعِنُوَالِ

• بهامش صف — ولهذا لاتزال فقيرة على الدوام والبارئ خالق على الدوام — خ

حَقِيقَةُ الْإِنْسَانِ وَمَا يُنْسَبُ إِلَيْهَا وَلِهَذَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ». وَالنَّفْسُ بَحْرٌ لَا سَاحِلَ لَهُ فَأَحَالَ نَافِي الْمَعْرِفَةِ عَلَيْنَا فَلَمَّا دَخَلْنَا بَحْرَ مَعْرِفَتِنَا بِنَاغِرِقْنَا وَمَسِيرِنَا حُنَا تُقَاسِي أَمْوَاجَ نَبْجَةِ فِكْرَةٍ وَكَشَفْنَا إِلَى أَنْ عَرَفْنَا أَنَّ مَعْرِفَتَنَا بِنَاغِرِ بَحْرٍ لَا سَاحِلَ لَهُ، نَسْتَهِي إِلَيْهِ، فَتَنْتَقِلُ إِلَى مَعْرِفَةِ الرُّبُوبِيَّةِ فَيَسْتَنَّا، فَفِينَا نَتَكَلَّمُ، وَعَلَيْنَا نَحُومُ، وَمَا يَبْدُو لَنَا سِوَانَا فَتَنْحُنُ حِجَابُ الْعِزَّةِ الْأَحْمَى عَلَى الرَّبِّ، يَجِلُّ وَيَتَعَالَى أَنْ يُذِرْكَهُ خَلْقُهُ عَلَى كُنْهِ مَا يُذِرْكَ نَفْسَهُ بَلِ الْخَلْقُ قَاصِرٌ عَنْ إِدْرَاكِ نَفْسِهِ، فَكَيْفَ لَهُ بِالظَّفَرِ بِإِذْرَاكِ مُنْشِئِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُنْشِئُهُ لَهُ، فَأُخْرَى مِنْ حَيْثُ ذَاتُهُ تَعَالَى وَتَقْدُسَ عُلُوًّا كَبِيرًا لَا يَعْرِفُهُ عَلَى حَقِّهِ عَارِفٌ وَلَا يَصِفُهُ وَاصِفٌ.

مسئلة - ٢٩ - دَلَّ الدَّلِيلُ الْوَاضِحُ عَلَى اثْبَاتِ إِلَهٍ وَاحِدٍ، وَنَفَى الْهَيْئِ، لَمْ يَدُلْ دَلِيلٌ قَطُّ عَلَى نَفْيِ قَدِيمَيْنِ فَصَاعِدًا، وَلَا عَلَى اثْبَاتِ ذَالِكِ، بَلَى الْجَوَانُ، إِلَّا أَنْ يَرُدَّ السَّمْعُ بِإِثْبَاتِ ذَالِكِ أَوْ بِنَفْيِهِ فَلَا إِلَهَ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ «سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ».^{٢٣}

مسئلة - ٣٠ - لِلْقَدَمِ الْمَنْسُوبِ إِلَى الْبَارِي سَلْبُ الْأَوَّلِيَّةِ الَّتِي تُسَبِّغُهَا عَنْ عَدَمِ لَا الْأَوَّلِيَّةِ الْوُجُودِيَّةِ الَّتِي سَمِيَ بِهَا نَفْسُهُ فِي قَوْلِهِ «هُوَ الْأَوَّلُ».^{٢٤}

مسئلة - ٣١ - الْبَقَاءُ اسْتِمْرَارُ الْوُجُودِ لَا غَيْرَ لَا عَيْنَ صِفَةٍ فَيَبْقَى فَيَحْتَاجُ إِلَى بَقَاءِ وَالَّذِي يَبْقَى بِهِ الْبَقَاءُ بِهِ يَبْقَى الْبَاقِي الْمَنْعُوتُ بِكَوْنِهِ بَاقِيًا وَهُوَ مَا ذَكَرْنَا أَنَّهُ فَإِنْ كَانَ الْبَاقِي مِمَّنْ يَتَّقِدُ بِالزَّمَانِ فَاسْتِمْرَارُ وَجُودِهِ بِمُرُورِ الْأَزْمَانِ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ الْبَاقِي مِمَّنْ لَا يَتَّقِدُ، فَاسْتِمْرَارُ وَجُودِهِ لَا غَيْرُ.

مسئلة - ٣٢ - الْكَلَامُ عَلَى حَسَبِ مَنْ يُنْسَبُ إِلَيْهِ فَلَيْسَ ثُمَّ حَدٌّ يَجْمَعُهُ، فَمَعْرِفَةُ نَسْبَتِهِ إِلَى الْبَارِي مَوْقُوفَةٌ عَلَى مَعْرِفَةِ ذَاتِهِ كَمَا قَدْ قَرَّرْنَا وَكَذَلِكَ سَائِرُ مَا نُسَبِّغُ بِهِ وَسَمِي.

مسئلة - ٣٣ - وَحْدَانِيَّةُ الْكَلَامِ حَقِيقَةُ وَالتَّجَلِّي مِنْ كَوْنِهِ مُتَكَلِّمًا وَاحِدًا وَالتَّجَلِّي إِلَيْهِ مُخْتَلِفٌ مُتَنَوِّعٌ مُقَيَّدٌ بِالْوَقْتِ وَالْمَكَانِ وَقَدْ يَتَّقِدُ بِأَلَاةٍ فَيَنْقَسِمُ إِلَى الْأَوَامِرِ وَالتَّوَاهِي وَالْإِخْبَارَاتِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَقْسَامِ الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ الْمَوْقُوفِ عَلَى الصِّيغِ وَالْعِبَارَاتِ.

مسئلة - ٣٤ - الْأَسْمَاءُ لِلذَّاتِ أَحْكَامُ يُرْجَعُ إِلَيْهِ مِنَ الْمُخْدَنَاتِ مَا عَلِمَ مِنْهَا

٢٣ - القرآن الكريم، رقم السورة (١٠)، اسم السورة (يونس - رقم الآية ١٨) و (النحل - رقم الآية ١)

٢٤ - القرآن الكريم، رقم السورة (٥٧)، اسم السورة (الحديد)، رقم الآية (٣)

وَمَا لَا يَعْلَمُهَا يَصِحُّ أَنْ يُعْلَمَ فَتَمَّ اسْمٌ يَدُلُّ عَلَى عَيْنِ الذَّاتِ لَا يَقَاعِ التَّمْيِيزِ لِلسَّامِعِ فِي الْعِبَارَةِ يُسَمَّى مُرْتَجَلًا أَوْ جَامِدًا وَهَذَا الْأَسْمُ لَوْلَا نَحْنُ مَا أُطْلِقَ عَلَيْهِ وَتَمَّ اسْمٌ يُعْقَلُ مِنْهُ مَعْنَى زَائِدٌ عَلَى عَيْنِ الذَّاتِ وَهَلْ يَدُلُّ عَلَى الذَّاتِ أَمْ لَا؟ فِيهِ تَوَقُّفٌ بِالنَّظَرِ إِلَى الْعَقْلِ وَإِنْ دَلَّ عَلَى عَيْنِ الذَّاتِ، فَهَلْ هُوَ عَيْنُ الذَّاتِ الْمَقُولُ عَلَيْهَا هَذَا الْأَسْمُ أَمْ ذَاتُ زَائِدَةٌ؟ فَذَهَبَتْ طَائِفَةٌ إِلَى أَنَّهُ عَيْنُ الذَّاتِ وَهُمْ الْقَدَمَاءُ وَذَهَبَتْ طَائِفَةٌ إِلَى ذَاتِ زَائِدَةٍ وَهُمْ الْأَشَاعِرَةُ كَقَوْلِنَا عَالِمٌ قَادِرٌ، وَ مُرِيدٌ حَيٌّ وَسَمِيعٌ وَبَصِيرٌ وَ غَيْرُ ذَلِكَ.

وَتَمَّ اسْمٌ يُعْقَلُ مِنْهُ إِضَافَةٌ لِغَيْرٍ، كَالأَوَّلِ وَالْآخِرِ وَالظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ. وَتَمَّ اسْمٌ يُعْقَلُ مِنْهُ سَلْبٌ مَا لَا يَلِيقُ بِالْمُسَمَّى كَالْقَدِيمِ وَالْقَدُوسِ، وَمَعَ هَذَا كُلُّهُ فَمِمَّا تَعَلَّقَهَا، لَا مِنْهُ، فَسَيُحَى أَسْمَاءُ حَمَلٌ لَا أَسْمَاءُ تَحَقُّقٌ.

مسئله - ۳۵ - الْأَسْمُ قَدْ يَرِدُ وَيُرَادُ بِهِ الْمُسَمَّى، وَيَرِدُ وَيُرَادُ بِهِ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى الْمُسَمَّى، فَالْخِلَافُ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ لَفْظِيٌّ لَا غَيْرُ، لَيْسَ بِأَبْدِينَا عَلَى الْحَقِيقَةِ مِنَ الْحَقِّ تَعَالَى إِلَّا أَسْمَاوُهُ، وَلَا تُعْقَلُ مِنْهُ غَيْرَهَا، وَبِهَذِهِ النِّسْبَةِ تُسَمِّيهِ مَعْرُوفًا وَمَعْلُومًا، وَنُسَمِّي أَنْفُسَنَا عُلَمَاءَ وَغَارِفِينَ، وَلِهَذَا لَا يَقَعُ التَّسْبِيحُ وَالتَّقْدِيسُ إِلَّا عَلَى الْأَسْمِ، فَقَالَ تَعَالَى: (سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى) ^{۲۵} (تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ) ^{۲۶}، فَحَقَّقَ هَذَا الْفَصْلَ أَيُّهَا النَّاطِرُ.

مسئله - ۳۶ - الْحَمْدُ هُوَ الثَّنَاءُ عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، وَالشُّكْرُ الثَّنَاءُ عَلَى اللَّهِ بِمَا يَكُونُ مِنْهُ مِنَ النِّعَمِ، وَلَا يَكُونُ الثَّنَاءُ أَبَدًا عَلَى اللَّهِ إِلَّا مُقْبِدًا؛ إِمَّا بِالنُّطْقِ وَإِمَّا بِالْمَعْنَى الْبَاعِثِ عَلَى الْحَمْدِ، وَقَدْ يَرِدُ فِي النُّطْقِ مُطْلَقًا وَمُقْبِدًا مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى فِي الْمُطْلَقِ اللَّفْظِيُّ: (قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ) ^{۲۷} (۱)، وَأَمَّا الْمُقْبِدُ فَتَارَةٌ يُقْبِدُهُ بِصِفَةِ تَسْزِيهِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا) (۲)، ^{۲۸} وَتَارَةٌ يُقْبِدُهُ بِصِفَةِ فِعْلٍ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ) (۳) ^{۲۹} وَقَوْلُهُ (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ) (۴) ^{۳۰} وَمَا خَرَجَ حَمْدٌ مِنْ

۲۵ - القرآن الكريم، اسم السورة (الأعلى)، رقم السورة (۸۷)، رقم الآية (۱)

۲۶ - القرآن الكريم، اسم السورة (الرحمن)، رقم السورة (۵۵)، رقم الآية (۷۸)

۲۷ - القرآن الكريم، رقم السورة (۱۷)، اسم السورة (بنی اسرائیل)، آیه (۱۱۱)

۲۸ - القرآن الكريم، رقم السورة (۱۷)، اسم السورة (بنی اسرائیل)، آیه (۱۱۱)

۲۹ - القرآن الكريم، رقم السورة (۱۸)، اسم السورة (الكهف)، آیه (۱)

۳۰ - القرآن الكريم، رقم السورة (۶)، اسم السورة (الأنعام)، آیه (۱)

مَحَامِيدِ الْكُتُبِ الْمُنْزَلَةِ مِنْ عِنْدِهِ عَنْ هَذَا التَّقْسِيمِ.

مسئلة - ٣٧ - خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ لِيُكْمِلَ مَرَاتِبَ الْوُجُودِ، وَلِيُكْمِلَ الْمَعْرِفَةَ فِي الْوُجُودِ، أَيْ لِيُكْمِلَ وَجُودَ تَقَاسِيمِ الْمَعْرِفَةِ، فَخَلَقَ الْخَلْقَ لِيَعْرِفُوهُ، إِذْ كَانَ كُنْزًا لَا يُعْرَفُ، كَمَا وَرَدَ فِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ الْمَشْهُورَةِ لَا لِيُكْمِلَ هُوَ سُبْحَانَهُ فِي ذَاتِهِ، تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَاكَ، فَكَانَ يَعْرِفُ نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ، فَبَقِيَ مِنْ مَرَاتِبِ الْمَعْرِفَةِ أَنْ يَعْرِفَهُ الْكَوْنُ، فَتَكْمُلُ الْمَعْرِفَةُ، فَأَوْجَدَ الْخَلْقَ، وَأَمَرَهُمْ بِالْعِلْمِ بِهِ، وَكَذَلِكَ الْوُجُودُ يَنْقَسِمُ إِلَى قَدِيمٍ وَمُحْدَثٍ فَلَوْلَمْ يَخْلُقِ الْكَوْنُ مَا كَمَلَتْ مَرَاتِبُ الْوُجُودِ. فَافْهَمُ.

مسئلة - ٣٨ - اسْمُ الْبُخْلِ عَلَى اللَّهِ مُحَالٌ، فَلَوْ أَخَّرَ شَيْئًا مِنَ الْمُمَكِّنَاتِ لَمْ يَكُنْ اسْمُ الْجُودِ عَلَيْهِ فِيمَا أُعْطِيَ بِأُولَى مِنْ اسْمِ الْبُخْلِ عَلَيْهِ فِيمَا أُمْسَكَ، فَلَيْسَ فِي الْإِمْكَانِ أَبَدْعُ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ مِنْ حَيْثُ حَصُرَ الْأَجْنَاسِ، فَلَيْسَ فِي الْإِمْكَانِ جِنْسٌ زَائِدٌ، وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ نَصَبَ الْعَالَمَ دَلِيلًا عَلَى الْعِلْمِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الدَّلِيلُ كَامِلًا الْأَرْكَانِ فَمَا أَبْقَى شَيْئًا إِلَّا الْأُمَثَالَ فَالْمَثْلُ عَيْنُ الْمِثْلِ فِي حَقِيقَتِهِ.

مسئلة - ٣٩ - لَيْسَ ثَمَّ أَعْلَى مِنْ الْكَشْفِ وَلَا أَدْنَى مِنَ الْحِجَابِ، فَالْكَشْفُ غَايَةُ الْمَطَالِبِ وَهُوَ الرُّوْيَةُ، وَالْحِجَابُ أَعْظَمُ الْحِرْمَانِ وَهُوَ عَدَمُ الرُّوْيَةِ، وَقَدْ ظَهَرَ الْحُكْمَانِ فِي الْعَالَمِ فَلَيْسَ فِي الْإِمْكَانِ أَبَدْعُ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ يَخْصُرُهُ بَيْنَ التَّجَلِّيِ وَالْحِجَابِ.

مسئلة - ٤٠ - الْأَفْرَادُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ هُمُ الْخَارِجُونَ عَنْ دَائِرَةِ الْقُطْبِ، وَهُمْ الَّذِينَ «عَلَى يَتْنِهِ مِنْ رَبِّهِمْ، وَيَتْلُوهُمْ شَاهِدُ مِنْهُمْ»،^{٣١} وَهُمْ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ بِمَنْزِلَةِ الْأَنْبِيَاءِ فِي الْأُمَمِ الْخَالِيَةِ الَّذِينَ كَانُوا عَلَى شَرِيعَةٍ مِنْ رَبِّهِمْ فِي أَنْفُسِهِمْ، لَيْسُوا بِرُسُلٍ وَلَا مُتَّبِعِينَ إِلَّا لِمَا يُوجِي الْحَقُّ إِلَيْهِمْ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وَيَنْظُرُ إِلَيْهِمْ الْأَسْمُ الْفَرْدُ، وَبِإِثْرِهِ عَنِ الْأَسْمَاءِ، وَالْقُطْبِ مِنَ الْأَفْرَادِ، وَلَهُ مَزِيَّةُ التَّقَدُّمِ بِالنَّظَرِ فِي الْعَالَمِ بِخِلَافِ سَائِرِ الْأَفْرَادِ، وَأُخْبِرْتُ عَنْ عَبْدِ الْقَادِرِ الْجِيلِيِّ بِبَغْدَادَ أَنَّهُ قَالَ فِي الشَّيْخِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الطُّسُونَجِيِّ، (وَطُسُونَجُ قَرِيَّةٌ عَلَى جَانِبِ الدَّجْلَةِ مُحَادَاةُ النُّعْمَانِيَّةِ مِنَ الْجَانِبِ الشَّرْقِيِّ) أَنَّهُ مِنْ الْأَفْرَادِ وَهُمْ أَعْيَانُ الْأَوْلِيَاءِ.

مسئلة - ٤١ - الْمُخْتَارُ هُوَ الَّذِي يَفْعَلُ أَمْرًا مَا، إِنْ شَاءَ، وَيَتْرُكُهُ إِنْ شَاءَ، وَسَبَقَ الْعِلْمُ بِالْفِعْلِ أَوْ بِالْتَّرَكِ تَخَيُّلٍ وَقُوعَ مَا لَمْ يَسْبِقْ بِهِ الْعِلْمُ فَلَاخْتِيَارُ مُحَالٌ وَالْمُضْطَرُّ هُوَ الْمَجْبُورُ

عَلَى الْأَمْرِ وَلَا جَبْرَ، فَلَا اضْطِرَّارَ، وَلَا اخْتِيَارَ، فَحَقَّقْ أَيُّهَا النَّاطِرُ هَذِهِ الْمَسْئَلَةَ تَسْتَفِيعُ بِهَا
إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

مسئله - ۴۲ - الاختراع حصول المخترع في النفس أولاً، ثم بالفعل، ولم يحصل
في النفس شيء لم يكن فيها، فلا اختراع لكن عدم المثل في ظهور العين ابتداءً سماء
اختراعاً وليس على حقيقة الاختراع.

مسئله - ۴۳ - إذا كان الاتحاد يصير الذاتين ذاتاً واحدة فهو محال لأنه إن كان
عين كل واحد منهما موجوداً في حال الاتحاد فهما ذاتان وإن عديم العين الواحدة وبقيت
الأخرى فليس للأول حد فإن كان الاتحاد بمنزلة ظهور الواحد في مراتب العدد فيظهر
العدد فقد يصح الاتحاد من هذا الوجه ويكون الدليل مخالفاً للحس فيكون له وجهها
كالكتابية^{۳۲} عن حركة يد الكاتب حساً وبالدليل أن الله خالقها وأنها أضر القدرة القديمة
للمحدث، فالوقوف على هذا القدر من المعرفة بطريق الكشف والشهود لا من طريق
الفكر يسمى اتحاداً.

وقد يكون الاتحاد عندنا عبارة عن حصول العبد في مقام الانفعال عنه بهيمته وتوجه
إرادته لا بمباشرة ولا معالجة، فيظهوره بصفة هي للحق تعالى حقيقة تسمى اتحاداً لظهور
حق في صورة عبد وظهور عبد في صورة حق.

وقد يطلق الاتحاد في طريقنا لتداخل الحق في الأوصاف والخلق فوصفنا
بأوصاف الكمال من الحياة والعلم والقدرة والإرادة وجميع الأسماء كلها وهي له ووصف
نفسه بأوصاف ما هو لنا من الصورة والعين واليد والرجل والذراع والضحك والنسيان
والتعجب والتبشيش وأمثال ذلك مما هو لنا فلما ظهر تداخل هذه الأوصاف بيننا وبينه
سمينا ذلك اتحاداً لظهورنا به وظهوره بنا فيصبح قول القائل عن هذا!
أنا من أهوى ومن أهوى أنا

مسئله - ۴۴ - (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)^{۳۳} المماثلة عقلية ولغوية،

۳۲ - در نسخه طبع مطبعة دایرة المعارف عنمانی حیدرآباد دکن (ص ۲۹) س ۱۱ (کالکتابه)

کتابت شده که به قرینه صارفه - تصحیح گردید.

۳۳ - القرآن الکریم، رقم السورة (۲)، اسم السورة (الشوری)، رقم الآية / (۹۱)

زيدٌ مثلُ عمرو في الإنسانية لا شترًا إكهما في صفات النفس. هذه المماثلة العقلية، وليس عليها ليس كمثله شيء، إلا بزيادة الكاف أو بخروج بعيدٍ على تقدير فرضي المثل لا على وجوده، فالمماثلة إذا في الآية لغوية وهو الصحيح زيد كالأسد وعمرو كالبحر أي زيدٌ مثل الأسد شجاعةً وعمروٌ مثل البحر جودًا ونزاهةً واتساعًا، «مثلُ نوره كمشكوه»^{٣٤} فانظر.

مسئلة - ٤٥ - العلوم المكتسبة ليس إلا نسبة حكم المحكوم عليه ينفي أو إثبات وليس شيء من المفردات مكتسبٌ وأعني بالاكْتِسَابِ ما حصل بالنظر فإذا نُسِبَ الاكْتِسَابُ إلى التصور الذي هو معرفة المفرد فليس ذلك إلا في اللفظ لا من جهة المعنى وإنما تسمع لفظًا يدل على معنى، ذلك المعنى عنده معلوم إما حسًا أو بديهة، لكن لا يعرف أن ذلك اللفظ وضع له فلهذا يسأل عنه فيكتب أن ذلك اللفظ موضوعٌ لذلك المعنى المعلوم عنده ليس إلا.

مسئلة - ٤٦ - المعلومات منحصرة في حس ظاهر أو باطن أو بديهة، وما يركب من ذلك، عقلاً إن كان معنى، وخيالاً إن كان صورة، ويسمى الباطن، إدراك نفسي، وهو العلم بالآلام وشبهها، فالخيال لا يركب أبداً إلا في الصور خاصة، والعقل يعقل ما ركب الخيال، وليس في قوة الخيال أن يصور بعض ما يركبه العقل، وإن وقعت الصور في المعاني فليس إلا على تقدير أن لو كانت صوراً لكانت على هذه الصورة، كالعلم في صورة اللبن والدين في صورة القيد، وسورة ألبقرة لها لسان وعينان تشهد لقارئها والآعمال في صورة شاب حسن إذا كانت صالحة، وليس في هذه المرتبة المال الذي لم يأخذ منه الزكوة حظها فيكون شجاعاً أقرع له زبيبتان فلو كان عين المنع كان ملحقاً بهذا الباب بلا لطف لأنه عدم من حيث هو منع وإنما هو عين المال وقد اشترك مع الشجاع في الجوهر فهو خلق صورته كان الجوهر حاملاً لها ولباس صورة الشجاع.

مسئلة - ٤٧ - النظر في الأشياء من حيث ذواتها من غير نظر إلى كمال أو نقص أو ملائمة طبع أو منافية أو عرض أو وضع لأحسنه ولا قبيحه ولا محموده ولا مذمومه، فالحسن والقبح والحمد والذم، أو صاف وضعية وضعها شرع وطبع بحكم ملائمته أو منافيته وناظر في كمال ونقص لا غير، ثم هي بالنظر إلى فاعلها من حيث استنادها إليه

حَسَنَةُ كُلِّهَا أَدْبًا إِلَهِيًّا فَانْظُرْ كَيْفَ تَنْظُرُ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ يَزُولُ^{٣٥} عَنْكَ الْخِلَافُ الْمَشْهُورُ فِيهَا
وَمِنْ هَذَا أَلْبَابِ عِنْدَنَا الشَّرِيفُ وَالْوَضِيعُ.

مسئله — ٤٨ — لَا يَلْزَمُ الرَّاغِبُ بِالْقَضَاءِ أَنْ يَرْضَى بِالْكَفْرِ وَالْمَعَاصِي وَالْمُخَالَفَاتِ
فَإِنَّهَا كُلُّهَا مَعْصِيَةٌ، مَا هِيَ عَيْنُ الْقَضَاءِ. وَالشَّارِعُ أَمَرَنَا بِالرِّضَا بِالْقَضَاءِ لَا بِالْمَقْضَى وَهُوَ
اخْتِبَارُ الْحَقِّ تَعَالَى لَا مُخْتَارَهُ، وَلَيْسَ لَكَ أَنْ تَقُولَ رَضِيتُ بِمَا قَضَى اللَّهُ لِي مِنَ الْمُخَالَفَاتِ
فَإِنْ (مَا) هُنَا هِيَ عَيْنُ الْمَقْضَى إِلَّا أَنْ يُجْعَلَ (مَا) زَائِدَةً فَحِينَئِذٍ يَجُوزُ لَكَ ذَلِكَ.

مسئله — ٤٩ — لَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِ الصِّفَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ وَوُجُودِ الْمُتَعَلِّقِ كَوُجُودِ الْقُدْرَةِ أَوَّلًا،
وَتَعَلُّقُهَا إِنَّمَا هُوَ الْإِبْجَادُ، وَلَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ الْإِبْجَادُ أَوَّلًا، وَكَذَلِكَ الْعِلْمُ لَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ
أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقًا بِحَقَائِقِ الْمَعْلُومَاتِ، بَلْ لَهُ صَلَاحِيَّةُ التَّعَلُّقِ، وَالْعِلْمُ عِنْدَنَا الْمُحَدَّثُ وَاحِدٌ، لَا
أَقُولُ إِنَّ لِكُلِّ مَعْلُومٍ عِلْمًا، فَإِنِّي لَا أَشْتَرِطُ فِيهِ التَّعَلُّقَ بِكُلِّ الْمَعْلُومَاتِ، وَإِنَّمَا هُوَ مَعْنَى فِيهِ
صَلَاحِيَّةُ التَّعَلُّقِ، فَإِذَا نُسِبَ إِلَى الْحَقِّ نُسِبَ إِلَيْهِ مُتَعَلِّقًا بِمَا لَا يَتَنَاهَى مِنَ الْمَعْلُومَاتِ حَذَرًا مِنْ
أَنْ يَقُومَ بِهِ جَهْلٌ بِمَا يَصِحُّ أَنْ يُعْلَمَ، وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ مُحَالٌ، أَوْ قُلْنَا بِوَحْدَانِيَّتِهِ إِذْ لَوْ كَانَ لِكُلِّ
مَعْلُومٍ عِلْمٌ وَالْمَعْلُومَاتُ لَانْهَاءَةً لَهَا وَهُوَ عَالِمٌ بِهَا، فَكَانَ يَقُومُ بِهِ لَانْهَاءَةً لَهَا وَدُخُولُ مَا لَا
نِهَاءَةَ لَهُ فِي الْوُجُودِ، فَوُجُودُ عُلُومٍ لَانْهَاءَةَ لَهَا مُحَالٌ، وَلَمَّا ذَكَرْنَاهُ جَوَزَ الْإِمَامُ أَبُو عَمْرٍو
لِسَلَالِقِي الْأَشْعَرِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى تَعَلُّقَ الْعِلْمِ الْمُحَدَّثِ بِمَا لَانْهَاءَةَ لَهُ، حَدَّثَنِي بِذَلِكَ بَعْضُ
أَصْحَابِهِ مِنْ قَرَأَ عَلَيْهِ عَنْهُ، وَهُوَ قَوْلٌ صَحِيحٌ عِنْدَنَا نَرْتَضِيهِ، وَإِنْ اخْتَلَفْتَ مَا خِذْنَا فِي دَرْكِهِ
فَالْمَذْلُومُ وَاحِدٌ، وَلَا يُعْتَرَضُ عَلَيْنَا بِالنَّوْمِ وَالْغَفْلَةِ وَالذُّهُولِ. فَإِنَّ تِلْكَ أُمُورًا بَدَنِيَّةً طَبِيعِيَّةً
يَعْبُورُ آلَاتِ لَيْسَ مَحَلُّهَا اللَّطِيفَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ فَهِيَ الْعَالِمَةُ نَامَ الْجِسْمُ أَوْ اسْتَيْقَظَ، وَلَيْسَ
يَحْصُرُهَا عَالَمٌ وَاحِدٌ فَلَهَا الْعَوَالِمُ كُلُّهَا حِسِّهَا وَخَيَالُهَا وَعَقْلِيَّتُهَا، مِلْكُهَا وَمَلَكُوتُهَا، فَحَيْثُ مَا
سَارِبَهَا الْحَقُّ سَارَتْ وَحَيْثُ مَا أَوْقَفَهَا وَقَفَتْ وَلَا يَخْلُو عَنْ تَعَلُّقِهَا بِمَعْلُومٍ حَيْثُ كَانَتْ وَمَهْمَا
عِلِمَتْ مَا لَمْ تَكُنْ عَالِمَةً فَلَيْسَ ذَلِكَ رَاجِعًا^{٣٦} لِتَجَدُّدِ عِلْمٍ فِيهَا وَإِنَّمَا يُجَدِّدُ لَتَعَلُّقِهَا بِالْمَعْلُومِ
لِظُهُورِ الْمَعْلُومِ حِسًّا كَانَ أَوْ غَيْرَ حِسٍّ فَأَذَرَكْتُهُ بِالْعِلْمِ الَّذِي انْصَفَتْ بِهِ قَبْلَ ظُهُورِ ذَلِكَ
الْمَعْلُومِ وَكَذَلِكَ أَرَادَهُ سَوَاءً وَكَلَامُنَا فِي هَذَا كُلِّهِ إِنَّمَا هُوَ فِي الصِّفَاتِ الْمُحَدَّثَةِ الْمَخْلُوقَةِ
وَأَمَّا عِلْمُ اللَّهِ وَصِفَاتُهُ الْمُتَعَلِّقَةُ فَقَدْ وَافَقْنَا عَلَى ذَلِكَ الْعُقْلَاءُ إِلَّا شَرِذْمَةً قَلِيلَةً وَهِيَ الْمُعْتَرِزَةُ لَهُ

وَلَا اِعْتِبَارَ لَهُمْ عِنْدَنَا.

مسئلة ٥٠ - لِلْعَقْلِ نُورٌ وَلِلْاِيْمَانِ نُورٌ فَتُورُ الْعَقْلِ يَصِلُ اِلَى مَعْرِفَةِ وُجُوْدِ اللهِ تَعَالَى وَكُوْنِهِ قَادِرًا سَمِيْعًا عَالِمًا مُرِيدًا اِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَجِبُ لِلْاُلُوْهِيَّةِ وَمِمَّا يَحُوْرُ عَلَيْهَا وَمِمَّا يَسْتَحِيلُ، وَيَتَوَرُّ الْاِيْمَانُ يُعْرِفُ ذَاتَ الْحَقِّ وَمِمَّا وَصَفَ نَفْسَهُ بِهِ مِمَّا يَقْتَضِي التَّشْبِيْهَ وَالتَّنْزِيْهَ فَيَأْخُذُهَا مُشَاهَدَةٌ وَهَذِهِ دَرَجَةُ الْاَنْبِيَاءِ وَالْاَوَّلِيَاءِ كَمَا اَنَّ لِلْعَقْلِ حَدًّا وَلِلْاِيْمَانِ حَدًّا فَحَدُّ الْعَقْلِ يُوْصِلُهُ اِلَى التَّذْيِيْرِ فِي اَسْبَابِهِ وَمَصَالِحِ وُجُوْدِهِ بِحَسَبِ مَا يَقْتَضِيهِ نَظَرُهُ مِنَ الْعَادَةِ، وَحَدُّ الْاِيْمَانِ خَرَقُ الْعَادَاتِ عِنْدَهُ لِتَخْرُقَ الْعَادَاتُ لَهُ فَيَجِدُ اللَّذَّةَ فِي الْعَذَابِ وَالْاَلَمَ فِي النَّعِيْمِ وَشَبِيْهِهِ وَعَلَى حَدِّ الْعَقْلِ تَجْرِيْ اُمُوْرُ الْعُقُلَاءِ مِنَ الْخَلْقِ وَعَلَى حَدِّ الْاِيْمَانِ تَجْرِيْ اُمُوْرُ بَعْضِ الْمُتَمَتِّنِ اِلَى اللهِ تَعَالَى اَصْحَابِ الْاُخُوَالِ وَالْاَوَامِرِ الْاِلَهِيَّةِ وَالْخَوَاطِرِ الْمُسْتَقِيْمَةِ الرَّبَّانِيَّةِ.

مسئلة ٥١ - تَوَجُّهُ الذَّاتِ عَلَى جَمِيْعِ الْمُمْكِنَاتِ يُسَمَّى اِلَهًا لِمَعْنَى يُسَمَّى الْوُهِيَّةُ، وَتَعَلُّقُهَا بِنَفْسِهَا وَبِجَمِيْعِ حَقَائِقِ الْمُحَقَّقَاتِ، عَلَى مَا الْمُحَقَّقُ عَلَيْهِ، وَجُوْدًا كَانَ الْمُحَقَّقُ، اَوْ عَدَمًا، يُسَمَّى عِلْمًا، تَعَلُّقُهَا بِالْمُمْكِنَاتِ مِنْ حَيْثُ مَا هِيَ الْمُمْكِنَاتُ عَلَيْهِ يُسَمَّى اخْتِيَارًا، تَعَلُّقُهَا بِالْمُمْكِنِ مِنْ حَيْثُ سَبَقُ الْعِلْمِ قَبْلَ كَوْنِ الْمُكُوْنِ يُسَمَّى مَشِيئَةً، تَعَلُّقُهَا بِتَخْصِيصِ حَدِّ الْجَانِزَيْنِ لِلْمُمْكِنِ عَلَى التَّعْيِيْنِ يُسَمَّى اِرَادَةً، تَعَلُّقُهَا بِاِجَادِ الْكُوْنِ يُسَمَّى قُدْرَةً، تُعَلِّقُهَا بِالْاَحْكَامِ قَبْلَ وَقُوْعِهَا يُسَمَّى قَضَاءً، تَعَلُّقُهَا بِوَقْتٍ وَقُوْعِ الْحُكْمِ يُسَمَّى قَدْرًا، تَعَلُّقُهَا بِاَسْمَاعِ الْمُكُوْنِ لِكُوْنِهِ، يُسَمَّى اَمْرًا، وَهُوَ عَلَى نَوْعَيْنِ: بِوَاسِطَةٍ وَبِلَا وَاسِطَةٍ، فَبَارِئُ تَفَاعِ الْوَسَائِطِ لَا بُدَّ مِنَ الْاِمْتِنَالِ، فَيَكُوْنُ الْكُوْنُ وَلَا يَلْزَمُ الْكُوْنُ بِالْوَاسِطَةِ وَلَا بُدَّ وَلا هُوَ اَمْرٌ فِي عَيْنِ الْحَقِيْقَةِ اِذْ لَا يَقِفُ لِلْاَمْرِ الْاِلَهِيِّ شَيْءٌ، تَعَلُّقُهَا بِاَسْمَاعِ الْمُكُوْنِ لِصَرْفِهِ عَنْ كُوْنِهِ اَوْ كُوْنِ صَادِرٍ مِنْهُ يُسَمَّى تَهْيِيًّا، وَصُوْرَتُهُ صُوْرَةُ الْاَمْرِ فِي التَّقْسِيْمِ مِنَ الْوَسَاطَةِ وَتَرْكِهَا، تَعَلُّقُهَا بِتَخْصِيْلِ مَا هِيَ عَلَيْهِ هِيَ اَوْ غَيْرِهَا مِنَ الْكَائِنَاتِ اَوْ مَا فِي اَنْفُسِ فِي النَفْسِ الْمُكُوْنِ يُسَمَّى اِخْبَارًا، فَإِنْ تَعَلَّقَتْ بِالْمُكُوْنِ عَلَى طَرِيْقِ اَيِّ شَيْءٍ عِنْدَكَ يُسَمَّى اسْتِفْهَامًا، فَإِنْ تَعَلَّقَتْ بِهِ عَلَى جِهَةِ النُّزُوْلِ اِلَيْهِ تَعَلَّقَ الْاَمْرُ يُسَمَّى دُعَاءً، وَمِنْ بَابِ تَعَلُّقِ الْاَمْرِ اِلَى هَذَا يُسَمَّى كَلَامًا، تَعَلُّقُهَا بِالْكَلَامِ مِنْ غَيْرِ اشْتِرَاطِ عِلْمٍ بِذَلِكَ يُسَمَّى سَمْعًا، فَإِنْ تَعَلَّقَ عِلْمٌ بِذَلِكَ يُسَمَّى فَهْمًا، تَعَلُّقُهَا بِكَيْفِيَّةِ النُّوْرِ وَمَا يَحْمِلُهُ مِنَ الْمَرَاتِبَاتِ بَصَرًا وَرُوءِيَّةً، تَعَلُّقُهَا بِاِدْرَاكِ كُلِّ مُدْرِكٍ الَّذِي لَا يَصِحُّ تَعَلُّقُ مَنْ هَذِهِ

التَّعْلُقَاتِ كُلِّهَا إِلَّا بِهِ يُسَمَّى حَيَاةً وَالْعَيْنُ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ وَاحِدَةٌ بِعَدَدِ التَّعْلُقَاتِ بِحَقَائِقِ
الْمُتَعْلَقَاتِ، وَالْأَسْمَاءِ لِلْمُسَمَّيَاتِ، فَتَفْهَمُ.

مسئله - ۵۲ - عِلْمُ الْيَقِينِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ بِكَ، إِذْ أَنْتَ عَيْنُ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ، وَهُوَ إِنْشَاءُ
ذَاتٍ غَيْرِ مُكَيَّفَةٍ وَلَا مَعْلُومَةِ الْمَاهِيَةِ مُحْكُومٍ عَلَيْهَا بِالْأُلُوْهِیَّةِ سُلْطَانًا وَحُجَّةً، لَا رَيْبَ فِيهِ عَيْنُ
الْيَقِينِ مُشَاهَدَةُ هَذِهِ الذَّاتِ بِعَيْنِهَا لَا بِعَيْنِكَ فَنَاءً كُلِّيًّا، لَا يُعْقَلُ مَعَهَا نِسْبَةُ أُلُوْهِیَّةٍ أَوْ نَفْسِيًّا، لَكِنْ
مُشَاهَدَةُ تَفْهِمِ الْأَحْكَامِ وَالرُّسُومِ، وَيَمَحُقُ الْأَنَارِ حَقُّ الْيَقِينِ نِسْبَةَ الْأُلُوْهِیَّةِ لِهَذِهِ الذَّاتِ بَعْدَ
الْمُشَاهَدَةِ لِقَبْلِهَا وَهُوَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْحَقِّ، لَيْسَ إِلَّا. وَهُنَا سَكَتُ الْمُحَقِّقُونَ، وَبَعْدَ هَذَا
حَقِيقَةُ الْيَقِينِ ظُهُورُ الْأَنْفِعَالَاتِ عَنِ الْعَبْدِ الْكُلِّيِّ مَعَ غَيْبَتِهِ عَنْهَا فِيهِ بِهِ غَيْبًا كُلِّيًّا وَفَنَاءً مُحَقَّقًا
وَهَذِهِ غَايَةُ الْمَرَاتِبِ. فَالْثَلَاثَةُ كِتَابِيَّةٌ: عِلْمٌ وَيَقِينٌ وَحَقٌّ وَالرَّابِعَةُ سُنِّيَّةٌ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ
فَمَا حَقِيقَةُ إِيْمَانِكَ لِكُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةٌ، فَهَذِهِ الْحَقِيقَةُ بِهَا يُخْتَبَرُ الْعَبْدُ الْمُحَقَّقُ نَفْسَهُ فِي دَعْوَاهُ فِي
مَعْرِفَةِ حَقِّ الْيَقِينِ. فَتَأْمَلُ.

مسألة - ۵۳ - مُشَاهَدَةُ الْحَقِّ لَا تُعْطَى إِلَّا حَاطَةً بِذَاتِهِ وَلِذَلِكَ قَالَ (لَا تُذَكِّرُهُ
الْأَبْصَارُ) ^{۳۷} وَلَوْ كَانَتْ الْمُشَاهَدَةُ تُعْطَى مَعْرِفَةُ مُنَاسِبَةِ الْأُلُوْهِیَّةِ لِلذَّاتِ لَمْ تَكُنْ فَائِدَةً لِقَوْلِ
رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي التَّجَلِّيِ الْإِلَهِيِّ فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى لِلنَّاسِ
«أَنَارُكُمْ»

فَيَقُولُونَ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ وَلَمْ يَعْرِفُوا أَنَّهُ الْحَقُّ مَعَ مُشَاهَدَتِهِمْ إِيَّاهُ فَإِذَا نَ الْعِلْمُ بِالْأُلُوْهِیَّةِ
لَا يَلْزَمُ مِنْهُ الْعِلْمُ بِالذَّاتِ، الْقَمْدَارُ الْمَعْرِفَةُ عَلَى الْحَقِيقَةِ عَلَى عُلُومٍ ثَلَاثَةٍ: عِلْمُ الْأُلُوْهِیَّةِ، وَعِلْمُ
الذَّاتِ، وَعِلْمُ نِسْبَةِ هَذِهِ الْأُلُوْهِیَّةِ لِهَذِهِ الذَّاتِ. وَبَعْدَ هَذَا كُلِّهِ، فَلَا إِحَاطَةَ وَلَا إِدْرَاكَ. «وَاللَّهُ
يَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ» ^{۳۸}

وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ*

۳۷ - القرآن الكريم، رقم السورة (۶)، اسم السورة (الأنعام)، رقم الآية (۱۰۳)

۳۸ - القرآن الكريم، رقم السورة (۲۳)، اسم السورة (أحزاب) رقم الآية (۴).

* بهامش صف - الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلَّغَ مُقَابَلَةَ أَصْلِهِ الْعُسُوحُ مِنْهُ بِحَمْدِ اللَّهِ وَتَوْفِيقِهِ.

ترجمة
كتاب المسائل

به نام خداوند بخشنده مهربان

سپاس خداوندی را سزااست که گنجینه اسرار (= راز آفرینش) را به ارباب خرد و بصیرت که در مقام مجاهدت پایدار و بر مراقبت اذکار ثابت و استوارند - ارزانی فرمود و انوار تابناک (معرفت) خویش را بر قلوب اهل عرفان و سالکان طریق حق و ایقان از ورای برده عقول و افکار آشکار نمود.

(پس از سپاس و ستایش الهی) چنین گفته اند که معارف بشری را می توان به الف: وَهَبِي، وب: کسبی تقسیم کرد. دانش وَهَبِي آموختنی نبوده، همه را بدان دسترس نیست. کانون تابش نور این دانش والا پایگاه، فطرت پاک و گوهر تابناکی است که مقامش منبع و منزلت رفیع است که در درخشنده ترین دوره ایجاد و خجسته ترین کوره تکوین - که کوكب اقبال او در اوج ترقی و طالع سعید او در غایت ارتفاع بوده است - در نشأت مختلف نشو و ارتقاء یافته - از اقلیم ناسوت به کشور ملکوت راه سپرده، تا به دیار معقولات و مجردات پای گذارده است.

و خداوند نشأ فطرت و طبیعت (نفسی محمدی) را در نهایت صفا و اعتدال آفرید. چنان که درباره او گفته است: خداوند تو را از صُلب آدم برگزید و همواره در غریبت و بیگانگی و تیرگی های مادی سیر نزولی داشتی بدان منظور که از کمال مادی بهره مند و برخوردار گردیده، روح پاکت از آلاینش های کدورت ذات پاک و از یونۀ آزمون، مصفا و تمام عیار برآید.

پس آفرین بر تنزل و هبوطی که عین ترقی و صعود به بارگاه قدس و مقام محمودی است که طی طریق به سوی آن با سرشتی معتدل و شمایل موزون و ملکاتی پسندیده و مناقب و آثاری ستوده ممکن است و نه با پروبال فکرت و اندیشه، و مادام که شاه گل ها (=

سوری) فرمانروا و «طاعتِ عامه — گناهِ خاصگان و وصلتِ عامه حجابِ ویژگان» است — درود فراوان و تحیت بی پایان بر رسول (ص) و خاندان پرهیزگار و یارانِ نیکوکار او باد.

«فصل»

پس از حمد و ثنای الهی گوئیم: خرد انسانی را — نه از جهت آن که ذهن آسادی پذیرش صور و معانی گوناگون را داراست و از این نظر برای آن نهایی متصور نیست — بل که از آن رو که اکنون می اندیشد — تناهی و حدی است.^۱ و عبارت «هر که گوهر خود را شناخت و به گوهرِ ذاتِ خود پی بُرد — خویشتن به هلاکت نیفکنده است.» بر این پایه میتنی است.

مسئله — ۱ — خدای پاک و واجب الوجود بالذات را با ممکنات که فقر محض و عَدَمِ صِرْف اند، چه مناسبت؟ چه ممکنات نیز به سبب او واجب می گردند و هستی آنها در نزد بعضی تابع وجود حق است (مانند خورشید و شعاع آن) و یا آن که علم سابق خداوند به نظام کبانی عالم، علتِ وجودِ ممکنات گشته است. و اندیشه را به ذات او راهی نیست. و به فرض این که اندیشه در بارگاهِ ذات، باریابد، از راه أدلّه وجودی باید و چون بین هر دلیل و مدلولی وجه اشتراک و رابطی وجودی باید برقرار باشد و در این جا مدلول، ذاتِ واجبِ تعالی است، ناگزیر دلیل آن موجودات امکانی است و هیچ رابطی از لحاظ ذات بین وجود ممکن و واجب نیست و وجه مشترکی میان خلق و حق نه.^۲

آری ذات واجب الوجود را از آن رو که به الوهیت موصوف است^۳ می توان به دلیل

۱ — عقل هیولایی که تنها مستعد برای توارِدِ صورت های عقلی است، در مقام استعداد — غیرمتناهی است ولی از این جهت که عقل بالفعل است — متناهی و محدود است.

۲ — تو او نشوی لکن اگر جهد کنی جایی برمی کز تو نویی برخیزد.
مَالِ الثَّرَابِ وَ رَبِّ الْأَرْبَابِ:

چه نسبت خاک را با عالم پاک؟ که ادراکست — عجز از ذرّیِ إدراک

(گلشن راز)

۳ — به لحاظ این که مؤثر در عالم و خالق موجودات است، یعنی از لحاظ ارتباط او با ممکنات.

اثبات کرد و برای اثبات آن به کشف و شهود (که مقابل دلیل است) نیازی نیست. زیرا هر معقول و صورت ذهنی که اندیشیده ما است، ممکن است دلیل وجود آن در ذهن بر وجود ذهنی اش مقدم باشد. (مانند دلیل بر حدوث جهان که تغیر است و بر نفس حدوث در ذهن مقدم می باشد.) ولیکن ذات باری بر علم ممکنات (یعنی بر ذهن و خارج ذهن و بر دلیل و جز آن محیط است) تقدّم دارد. بنابراین علم را به ذات او راه نیست^۴ اما الوهیت او قابل تعقل و استدلال هست ولی قابل کشف نیست. چه از راه خَلْق و صُنْع می توان خالقیت و صانع بودن او را اثبات کرد. از این رو ذات واجب با مقام الوهیت او در روش استدلال مختلف است. و ذات او از راه برهان مکشوف می گردد و تنها از طریق شهود بر بینش ها آشکار می گردد. و این دریایی ناپیدا کرانه است که شایان شناوری نیست و فروروندگان در لَجّة ذات او را در غرقاب هلاک افکنده است و بسیاری از سوداییان و ژاژخایان پیشین که ادّعای فرزاندگی داشتند — خویشان را قهرمان شناوری در دریایی که هیچش کناره نیست و ورطه هلاکت و غرقاب فنا است — پنداشتند.

در شهر «فاس» با گروهی از این مدّعیان بی بصّر که بر مذهب اشعری بودند — برخوردیم. که در دریای ذات و هویت حقّ دست و پا زده، اندیشه خود را گروگان (قلمرو) اثبات و سلب گردانیده، ذات حق را به یاری ویژگی های وجودی خود اثبات می کردند و کار نیکان را قیاس از خویش می گرفتند. و چون از طریق سلب نمی توانست به اثبات بردازد، راهی برای اثبات حقّ، جز قیاس به نفس نداشت. (چراغ مرده که جاشمع آفتاب کجاست؟) زیان و خسران از این گمراهانِ مدّعی و رستگاری ما را است (که خود را از این خانه بیگانه دانسته ایم).

موجودات مشوب و با اعدام آمیخته را به معرفت وجود مطلق چه کار؟ محال است

۴ — نه بر اوج ذاتش پَرْد مرغ و هم	نه در ذیل و صفش رسد، دست فهم
نه ادراک در گُنه ذاتش رسید	نه فکرت به غور صفاتش رسید
توان در بلاغت به سبحان رسید	نه در گُنه بیچون سبحان رسید
که خاصان درین ره قَرَم رانده اند	بلا اُحصی از تک فرومانده اند
نه هر جای مرکب توان تاختن	که جاها سپر باید انداختن...

(بوستان سعدی، ص ۳ و ۴ — چاپ فروغی)

که وجود فقری — که بویی از مَهَبِّ بی‌نیازی به مشامش نرسیده است — معبر و آینهٔ سر تا پا نمای شناختِ غنای مطلق گردد. و چگونه «ممکن» را که خود در رهگذر فنا و نیستی است،^۵ ممکن است تا به معرفتِ واجب دست یازد؟ و یا خود را با حقیقتی که واجب الوجود من جمیع الجهات است — بدون وجه تشابه و انگاره — بسنجد؟ چه ذاتِ فانی، مراتبِ وجهِ باقی حق نخواهد بود و اثباتِ قدیر جامع و مشترک میان حَقِّ و خَلْقِ مُحال است.

مسألهٔ دوم — لیکن به اعتقاد من مقام الوهیت را احکامی است. هر چند همهٔ احکام (و آثار مترتب بر آن) به یک حقیقت برمی‌گردد و در لباس این آثار است که در قیامت بر بندگان تجلی می‌کند و مقصود از این حکم و قضا، حکم و قضای ارادی است و نه اختیاری (به معنی آنچه معتزله گویند). زیرا خطابِ اختیاری برای وصول بندگان به آنچه در عُرفِ عموم، مقرر است به منظور ثبوت ایمان از قبیل اخبار تشبیه و مانند آن هر چند از جهتی دخالتِ صحیح دارد ولی از برای مطلوبی که منظور ما است، مناسب نیست.

مسألهٔ سوم — به موجب إلهام و کشفِ اعتصامی بر این باورم که «خداوند بود و با او چیزی نبود.» و او هم اکنون در حکم و زمان به همان وصف باقی است و ما، مدارِ حکم هستیم زیرا به وسیلهٔ ما و أمثالِ ما ظاهر گشته است^۶ و حکم واحدی که دارای دو جهت مختلف باشد — تناسب را از دست می‌دهد.

ای خردُ بخشنده، دیدگان عقل و خرد، از درک شهودی و کشف نایبنا گشته است و دیدهٔ نومیدی از پشتِ پایِ حرمان بر نداشته است.

۵ — الْقُصُورُ وَالضَّعْفُ مِنْ مَرَاتِبِ الْأَمْكَانَاتِ وَالْتَرُلَاتِ. اسفار ۱۰۸/۱

سیه روی ز ممکن در در عالم جدا هرگز نشد، «وَاللَّهُ أَعْلَمُ»

۶ — سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ غَيْبُهَا (فتوحات، ج ۲ ص ۵۵۴) مرادش اینست که خداوند از جهت ظهور و تجلی که لازمهٔ خالقیت است، عین اشیاء می‌باشد ولی از جهت ذات غیر آن‌ها است و همین معنی است که صدرالدین شیرازی و ملامحسن فیض نیز دریافته‌اند. به مجالس المؤمنین (ج ۲ ص ۶۶ — نهران — ۱۳۷۶ ه‍.ق) نیز بنگرید که برای تیرنه ابن عربی از وحدت وجود مطلق به احتمال تصحیف در عبارت، اشارت رفته که عینها در اصل (غَیْب) بوده و مقصود قائل از اظهر الاشياء، ایجاد و از غَیْبِها، افنای آنها باشد.

هر گاه (روشن بینان) به دیده انصاف می نگرستند، افکار نارسا را ترک گفته، نیازمندان بر سر زانوی ادب نشسته، از او یاری می خواستند.
 آفرین بر گوینده‌یی که سرشتش از انواع شک و ریب پاک و فانی (فی الله) بود.
 و بر پای تعظیم ایستاده و گوهر علم و معرفت را از طلای ناب حقیقت دریافت کرده است.

اما مدعیان معرفت — چون بصیرتشان در دوزخ جاویدان زندانی است — به اندیشه خود متکی گشته‌اند و برای شناسایی ذات حق، جای پا و دستاویزی جز همین علت‌های امکانی و صفات سلبی و اضافی نجسته‌اند.
 لیکن راهی که ایشان را است، ارتباط الهیّت حق با خلق است که از عوالم حسّی — که به رنج و شادی آمیخته است — معیاری برای معرفت خدای عالم بدست آورند.
 و این که درباره خدا گفته‌اند: «خداوند بوده و هست بدون معیّت شیئی دیگر با او».
 مقصود از آن ذات الهی بطور مجرد نیست بل که در مقام الهیّت نیز فرد و یکتا است و مقام الهیّت او (یعنی منشأ و متعلّق بودن او به موجودات از لحاظ علم و قدرت و آفرینش و امثال آن) هر چند به لحاظ اعتبار، متکثر و متعدّد است ولی تمام این وجوه و اعتبارات به ذات واحد باز می گردد.^۷ و تعدّی که در صفات اضافیّه او متصور می گردد، از نظر تعلّق آن به ممکنات است. پس هر گاه تعدّد و کثرت درباره جهان و افراد و اجزاء آن بتعبیر آید، کثرت حقیقی است (چه هر ممکنی لا اقلّ از ماهیّت و وجود ترکیب یافته است تا چه رسد به سایر کثرت‌ها). اما کثرتی که درباره صفات خدا بکار رود — تنها به لحاظ مفهوم و عنوان آن است و نه از جهت مصداق و حقیقت آن صفات (زیرا خداوند اَحَدِیُّ الذّات و اَحَدِیُّ الصّیفات است).

و مَزَلْهُ و لغزشگاه گروهی از فِرَق مسلمان در این است که پنداشته‌اند ذاتی را که بدونِ مِثْل و نِدّ است با موجوداتی که داخل در اجناس و انواعند و با یکدیگر متشابه و مشترکند، می توان قیاس کرد و آنچه دلیل و علت و شرط و تحقق بخشی دیگر موجودات.

است — برای ذاتِ حق نیز می‌توان استدلال کرد.

بلی هرگاه جنبه الوهیت و صفاتِ اضافی او را از آن‌رو که به موجوداتِ ممکن متعلق است — در نظر بگیریم، استدلال به امور مزبور ممکن است. از این‌رو دسته‌یی بر این باورند که صفاتِ حق و مقام الوهیت او را از راه صفاتِ خلق می‌توان اثبات کرد و بدان استدلال نمود و عده‌یی نیز خلاف آن را اختیار کرده‌اند.

و هر کدام از این گروه‌ها، رأی بر بطلان دیگری داده و آن دیگری را تسخطنه کرده است در حالی که مقام الوهیت، ایجاب می‌کند که همه آن‌ها را مُصِیب و بر راستای حق بدانیم و علت اختلاف عقیده این طبقات آنست که در دایره عقل محصور گشته‌اند و به مدارج عالی‌تر از آن که «شنوونِ ولایت و نبوت» است، قدم نهاده‌اند. بر عقول و افکار است تا بر حقایقی که این دو رهبرِ بزرگ^۸ را است — بسنده کرده، از سِرِ انصاف تسلیم و فرمانبردار آن گردند ولی نارسایی خرد و نقصانِ دانش و عَدَمِ بینش است — که اُخبار و مکاشفاتِ نبوت را بر اندیشه‌های سوداوی و پندارهای واهی حَمَل می‌کند به گمان این که با ادله و قیاسات منطقی که در نزد خود اقامه کرده‌اند — سازگاری ندارد. غافل از این که آنچه را دلیل پنداشته‌اند — سفسطه‌یی بیش نیست و اُخبار و الهامات غیبی که بر قلب نبیِّ إلقاء می‌شود با صراحت عقل مخالف نبوده، و با ادله عقلی در تعارض نیست. علاوه بر آن که حکم خرد در همه موارد مُصِیب نبوده، خطایای آن بسیار است^۹ و بالجمله احکام عقلی، در همه موارد به سرحد ضرورت نمی‌رسد تا از قبول خاطر همه خردمندان برخوردار گردد.

و پیامبر ما (که درود خدای بر او باد) نیز از جمله خردمندان بل که تمام‌ترین و بخردترین مردمان است که آنچه را بر اَمّت عرضه داشته است، نه تنها نزد عقل مستحیل نیست بل که خرد نیز امکان آن را تأیید می‌کند. از این رو انصاف آنست تا گروهی که به مقام کشف و درجه شهود نرسیده، بر این عوالم استیلایی نیافته‌اند — تسلیم دو شأنِ یاد

۸ — منظور شنوونِ نبوت و ولایت است.

۹ — و الاً نظریه هیچ دانشمندی در رهگذر ردّ یا مورد قبول قرار نمی‌گرفت.

شده (شُرون ولایت و نبوت) گردند تا از سعادت این جهانی و کرامت آن جهانی نصیب یافته، سود و بهره‌ی برند ولی از آنجا که «آخِرُ مَا يُخْرُجُ مِنْ قُلُوبِ الصِّدِّيقِينَ حُسْبُ الرِّيَاسَةِ» جاه دوستی و مقام پرستی — در شمار آخرین بیرون آیندگان از دل‌های اولیای راستین است — شهوتِ مقام، مانع تسلیم آن‌ها است.

مسأله چهارم — هر چند اندیشه و فهم پاره‌یی از خردمندان از ادراک آن قاصر است اما هرگاه مطالب یاد شده مورد تصدیق و تأیید واقع گردید — آنگاه با آن کس که ز باغ آشنایی و در شمار دوستان و یارانِ همطرازِ ما است — درباره آن گوئیم:

معرفتِ ما^{۱۰} از مقوله قیل و قال اهلِ مدرسه و یا مأخوذ و مکتسب از افواهِ رجال و یا دستاوردِ ادیبانِ دفتر باره نیز نیست بل که معارفِ ما، حاصلِ تجلیاتی است که در سایه شدتِ غلبهٔ وجد و فناء فی الله بر دل ما عرضه داشتند.^{۱۱} از این رو، معانی، بر حسب تنزل از مراتب خود به صورت تمثیل و جز آن، پاره‌یی به صورت گفت و گوی روزانه و یا حدیث شبانه، بخشی در قالب عبارت و منقول و برخی به زبان اشارت و یا در جامهٔ معقول — افاضه گردیده است.

مسأله پنجم — همهٔ بخشش‌های بی‌آغاز و انجام یزدانی را می‌توان به زبان عبارت بیان داشت. با این استننا که گاه به آشکار ساختن آن مواهب فرمان داده و زمانی به پنهان ساختن آن‌ها دستور فرموده است. ما هم به جهتِ مراعاتِ مراتبِ ادب و امانت و هم به خاطر سرفراز برآمدن از بوتهٔ آزمایش تا آگاهی کامل — از مواردِ افشاء و یا کتمان — از بیانِ بخشش‌های یزدانی، خودداری می‌ورزیم.

و علت آن که مقام الوهیت قابل توصیف و استدلال است آنست که آثار او در عالم وجود مشهود و مُتَرَاآ (= قابل رؤیت) است و بناچار وجود وجه اشتراکی باید که رابطهٔ میان دلیل و مدلول قرار گیرد و از این لحاظ تجلّی الهی و مؤثر بودن او در وجود، قابل

۱۰ — مغز را خالی کن از انکار یار تا که ریحان یسابد از گلزار یار

«مثنوی ۴/بیت ۵۵۰ طبع نیکلسون»

۱۱ — مراد دانش کشفی است.

هرچه آموخته‌ام زان نظر آموخته‌ام

نظری دوست به حال ز عنایت فرمود

استدلال و بحث است اما تجلی ذاتی او درخور هیچ گونه شرح و یا استدلال نیست.^{۱۲} و آثار ذاتی در نشأ وجود یافته نمی شود که از آن به ذات لایزالش پی بریم و تنها این امکان است که تجلی ذاتی حق، نه با دلیل بل که از راه مکاشفه و تحقیق، مشهود عده یی از ویژگان گردد که تفضل و توفیقی است که رفیق جمعی از اولیاء و سالکان طریق و اهل کشف و شهود است و پاداش کوشش های خرد نیست.

مسأله ششم — پس از ذکر مطالب مزبور، یادآور می شوم که آنچه در آثار ما و یاران ما درباره امور یاد شده بیابی، بیش از آنچه در این جا ما یادآور شدیم نیست. پس دیده طمع بر بند و آرزوی اندیشه در کُنه ذات مکن. زیرا

[درین ورطه کشتی فرو شد هزار که پیدا نشد تخته ای بر کنار
کسانی کزین راه برگشته اند برفتند بسیار و سرگشته اند]
و دریایی ژرف و تاریک است که ژرفای آن قابل [کُتناه نیست].^{۱۳} از این یم، نمی بر ما ریختند و ما را به اوصاف حق از قدرت و قهر و محبت و رأفت و... متصف کردند. به همان گونه که پاره یی از صفاتی که درخور ما و جامه یی است که بر قامت موجودات ممکن دوخته اند — آن صفات را به خدا نیز نسبت داده اند از قبیل شادی و ملازمت و تعجب و حیز و مکان و امثال آن و هرگاه تو از سرای طبیعت بیرون آمده، از حجاب خویش خود را رهایی بخشیده، از بندگی طبیعت آزاد گردی، حکمت صفاتی را که خداوند بر ذات

۱۲ — چون ذات او هویت مخفی و یا به اصطلاح عرفا «کنز مخفی» است که جز بر خود بر احدی ظاهر و آشکار نیست «یا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ يَذَّاتِهِ...» و به قول جامی

وجودی مطلق از قید مظاهر به نور خویشتن بر خویش ظاهر

۱۳ —

ولی در ذات حق محض گناه است	در آلا فکر کردن شرط راهست
محال محض دان تحصیل حاصل	بود در ذات حق اندیشه باطل
(گلشن راز)	

چون فهم کند سرّها را مگسی؟	هرگز نرسد به کُنه معبود کسی
و آن را نکند احاطه هر خار و خسی	از روی مثل خدا است دریای محیط

خویش اثبات کرده، می‌یابی که در کتاب‌های آسمانی و به زبان فرستادگان و پیامبرانش — که بر آن‌ها سلام و درود باد — بیان گردیده است. حکمتی که برای آن ما قابل این اوصاف و پذیرای این صفات ربّانی گشتیم که به آن موصوف بوده، آن را در ذات خود یافته‌ایم و این که آیا این قبول و پذیرش ما حقیقی یا مجازی، ذاتی یا عرضی، حکمی یا حکمی^{۱۴} است، محلّ بحث دیگری دارد.

مسأله هفتم —: بیندیش «خدای تو را توفیق دهد» که هرگاه خواستی به مقام وصل رسی — تنها شرط آن، نظر موصول به و آن کسی است که طالب وصالش هستی و نیز هر که دوستدار وصل تو است، جز به کشش و جذبۀ تو واصل نمی‌شود.^{۱۵} پس یگانه عامل وساطت از برای وصول تو، به او یا تجلّی او نسبت به تو همانا سرچشمۀ کمال و یستوع وجود است که موجد تناسب بین تو و او است و این که آیا با این توصیف، به مقام ذات حق می‌توان واصل شد؟ هیئات که اندیشه‌یی است محال.

۱۴ — حکمی: آنست که دارای حقیقتی باشد اما حکمی آنست که منشأ آثار وجود مستقلی ندارد. در علم به این که کلیّۀ موجودات — آیات جمال و جلال و جلوه ذات و مظاهر اسماء و صفات حقّند — به حکم عقل و گفته حکما: «معطی شیء»، فاقد آن نخواهد بود.» جای تردید نیست و قول شاعر نیز بر این نکته گواه:

ذات نیافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

آسمان‌ها و زمین یک سبب دان کز درخت قدرت حق شد عیان
تو چو کرمی در میان سبب در وز درخت و باغبانی بی‌خبر...
(مثنوی دفتر ۴ ص ۳۸۸ بیت ۱۸۶۹ و ۱۸۷۰ نیکلسن)

۱۵ — وَكُلُّ بَدْعِي وَصَلًا بِلَيْلِي وَلَكِنْ لَا تُقِرُّ لَيْلِي بِذَاكَ

و در «جمهره الاولیاء» می‌خوانیم:

«أَنْظُرْ إِلَى قَوْلِ الشَّاعِرِ الصُّوفِيِّ حَيْثُ يَقُولُ:

وَكُلُّ بَدْعِي وَصَلًا بِلَيْلِي وَلَيْلِي لَا تُقِرُّ لَهُمْ بِذَاكَ

إِذَا انْتَبَهْتَ دَمْعٌ فِي عَيْون ثَبِينَ مَنْ بَكَى مِنْ ثَبَاكِ

(جمهره الاولیاء ص ۱۸۸)

مسأله هشتم :- بدون تردید نیازمندی و احتیاج موجب نزول از مقام ذات است. و صاحب ذات از تنزل منزّه است. زیرا مقام، مقام بی نیازی است که در این جا زمام اندیشه را نباید رها ساخت. زیرا دریایی مُهلک و غرقابی مدهش است و هرچند آن را کرانه پیدا است، اما طوفانی سخت آن را فرا گرفته و از جنبندگانِ مودّی پر است و کشتی را تائب مقاومتِ این امواج عظیم نیست زیرا که باد شُرطه با این کشتی همراه نیست و فریاد رسی سودی ندارد و ندامتی بدون جبران است. اما هرگاه غریقی با همه ایّ شداید مواجه شد - سرانجامش رستگاری است (که به مقام وصل و فنا رسیده است) ^{۱۶} و آن که در کشتی ناظر این صحنه های دهشتناک است اما وصول به مطلوب دست نداده نیز نجات می یابد و اینان در اکثریت اند. چه گروندگان بسیارند اما عالمانِ عامل به نیکی ها بسیار اندکند. مطالبی که یادآوری کردم بخشی از مسایلی بود که در خور ذات و مقام الوهیت و تفاوت و مقتضیات این دو مرتبه بود.

مسأله نهم :- مقام الوهیت عبارت از توجه حقّ به ماسبوی و تجلّی او در اسماء و صفات به سبب ظهور تعینات و کثرات و مقام آفرینش و مؤثر بودن او نسبت به مخلوق است. همچنین از الوهیت به آنچه ذات او با موجودات نسبت و ارتباط می یابد - تعبیر می گردد که نزد عرفا به «اسماء و صفات» عبارت شده است و همین اسماء و صفات است که منشأ آثار خلقت می گردد. و هرگاه نسبت این صفات از مخلوق قطع شود، إطلاق آن ها بر ذات، شایسته حق نیست. چون قاهر بدون مقهور مفهومی ندارد و قادر بدون مقدور فرض نمی شود و راحم بدون مرحوم و همچنین خالق بدون مخلوق و سایر اسماء الهی هم مشمول همین حکم است. چه اطلاق چنین اسماء اضافی به واسطه اقتضای ذات امکان به سوی عدم - روا نیست، زیرا ممکن، مقهور وجود امکانی است. از این رو مراد از این اطلاق، استعداد قهر است و نه خود قهر و از آنجا که تجلّی نور ذات الهی مقتضی اضمحلال کثرات و اختفاء و استتار اسماء و صفات و بالاخره موجب انعدام مظاهر آن ها

۱۳ - مقام عیش میسر نمی شود بی رنج بلی به حکم بلا بسته اند عهد اُلت

«حافظ، غزل ۵/۲۰ - ص ۵۶»

است. از این جهت با وجود ضعف ذاتی سزاوار نیست که چنین ادعایی شود و چون تلقین درسی اهل نظر یک اشارت است و «يَعْرِفُنَا مَنْ كَانَ مِنْ مِثْلِنَا» نیازی به ذکر دیگر بار آن نمی‌بینم و آن صفتی که نسبت به همه موجودات عمومیت دارد، صفت قدرت است و کیفیت تعلق قدرت به مقدورات و بستگی آن به مخلوقات قابل کشف و یا اقامه دلیل نیست، و غیر از وصف مزبور (یعنی قدرت) که وجه امتیاز میان خدا و مخلوق است،^{۱۷} سایر صفات (از قبیل علم و خالقیت و رازقیت و ائمال آن) از راه کشف و دلیل قابل اثبات است.

مسأله دهم: نخستین موجودی که مشوب به فقر^{۱۸} (و آمیخته با عدم) و به عبارت دیگر وجود مقید است، «عقل اول» نامیده شده است و به «روح کلی» و «قلم اعلی» و مقام «عدل» و «عرش» الهی و «حق مخلوق» نیز موسوم گردیده و همچنین «حقیقت محمدی» و «روح ارواح» و «امام مبین» و «نقاوه حقیقت» هر شیء نیز بر آن اطلاق گردیده است. و إطلاق نام‌های مختلف به اعتبار حقایق وجودی و مراتب کمالی که در عقل اول موجود است، می‌باشد. و نیمی از حقیقت صوری به گونه مسموع و یا مکتشف بر ما مشهود است و از آن جا که «جهان» به خانه صورت کشیده می‌ماند، و انسان جلوه‌ی از عالم صورت است — نیم دیگرش را در قالب تجلیات در صورت‌ها می‌توان دید که تجلی او است نسبت به مادون خود و از آنجا که روحانیات (ومجردات) استعداد و الاتری را ادارا و از نظر کمال از عالم جسمانی — اقوی هستند — بدین لحاظ است که بشر به تحصیل قوای

۱۷ — محیی الدین بر این عقیده است که موجودات در افعال خود مسخر اراده حق و مجبورند. و به قول شاعر

ما خود نمی‌رویم روان از قفای کس آن می‌برد که ما به کمند وی اندریم

۱۸ — «يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ، إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَ مَا ذَلِكُ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ» (آیه ۲۵ و ۱۶) سورة (الفاطر) (ای مردم شما همه به خدا فقیر و محتاجید و تنها خدا است که بی‌نیاز و غنی بالذات و ستوده صفاتست، اگر بخواهد همه شما را به دیار عدم فرستد و خلقی از نوبه عرصه وجود آرد. و هیچ این کار بر خدا دشوار نیست).

روحانی رغبتی عظیم دارد^{۱۹}. دسته‌یی به مقام وصول و کمال می‌رسند و گردهی دیگر به واسطه عوامل قسری (خلاف مسیر طبیعت) و یا موانع عرضی یا ذاتی در این نشأه (مراد عدم لیاقت آنان برای وصول است) به کمال و فعلیت خویش نمی‌رسند. اما در دار آخرت همه به فعلیت خویش می‌رسند و قسری در کار نیست و امتیاز صوری که بین افراد بشر در نشأه آخرت یافته می‌شود مربوط به انواع صوری است که به آن صورت‌ها محشور می‌شوند.

چون عقل اول را آفرید، سی صد و شصت نوع از انواع کمال در او ظاهر گشت و حق تعالی بر حسب استعداد و قوه عقل اول، چهل و شش هزار هزار نوع و شصت هزار نوع و پانصد و شش هزار نوع^{۲۰} از انواع کمال و فیض وجودی بر او افاضه کرد و به مقتضای این فیض بخشی‌ها عوالم متعددی خلق شد و انتشار فیض از عقل اول به اختیار صادر نگشت بل که از راه فیضان (مانند شعاع‌ها از خورشید که عالم تاب است اما خورشید، نورپاشی‌اش ارادی نیست، سرزد و تفاوت میان فیض ذاتی و ارادی به اینست که فیض ذاتی از سوی کسی است که کسب فیض می‌کند و فیض ارادی از فیض بخش است. برای مثال عالم کلام خود را از روی اراده به سمع جهال می‌رساند ولی رسیدن کلام به سمع آنان و اثر بخشیدن آن فیضی ذاتی است و از اختیار شنوندگان بیرون است. توجه به این دو فیض، ایجاب می‌کند که دسته‌یی فیض و خلقت را از طرف مفاض

۱۹ — ارسطو گفته است: «همه مردم، بطبیعت، دوستدار دانائیند.»

«All men by nature desire to know.»

«تاریخ فلسفه کابلسون ج ۱ ص ۱۸۷ چاپ لندن»

۲۰ — تردید نیست که این قبیل اعداد به منظور بیان تکثیر بکار رفته و مقصود از آن کثرت و جوه کمال است و نه عدد مخصوص مانند این شعر جلال‌الدین محمد بلخی:

زانک هفتصد پرده دارد، نور حق برده‌های نوردان چندین طبق
(مثنوی/ بیت ۸۲۱ ص ۲۹۱ طبع نیکلسون)

علاوه بر آن که ممکن است به اعتبار کثرت ظهورات کمالی، به احتیاج به فیض از الله اشارت کند و به اعتبار وحدت مفیض، اعیان تابت‌اند یا کثرت اراده را مراد کرده است و نه تعیین عدد.

و مخلوق لحاظ نموده، در نتیجه به فیض ذاتی معتقد گشته‌اند^{۲۱} و عده دیگر فیض و خلقت را ارادی و اختیاری دانسته‌اند، چون از طرف فیض و خالق وجود، تصور نموده‌اند. و مقام الوهیت (= انتساب خدا به موجودات) ایجاب می‌کند که نظر هر دو دسته را صواب بدانیم. هر چند هر یک از آنها براین باورند که «من مُصِیْب و خصم مُخْطِی» و همین که عقل اوّل را آفرید و به وسیله آن آسمان‌ها و زمین که به «لوح الهی» موسومند، ظاهر گشت. و این عقل نیز که به «کَلَمُک الهی» موسوم گشته است، بر صفحه کاینات جاری گردید و در رأس عالم امر (یعنی مقام کن فیکون) قرار یافت و بدین اضافه تشریفی مخصوص و موصوف گردید، و آن موجودی است که مادی و پذیرای ماده نیست و فیض بخشی ذاتی او و فیض بخش نسبت به مادون خویش است و با ظهور او، عقول و انوار مُجرّده ظاهر گشت و در لطافت و تجرّد، عقول و انوار ایزدی با او تناسب تام داشتند و مَلَأُ اَعْلٰی و «عالم امر» را تشکیل دادند^{۲۲}.

مسأله یازدهم: گفته شد که چون این عدل (عقل اوّل مستعد پذیرش علوم بی‌نهایت بود، به صورت غنا و کمال مطلق تجلّی کرد و از فقر ذاتی خود در برابر مقام الوهیت بی‌خبر و در حجاب شد و حال آنکه اقتقار وسیه رویی از ممکن هرگز جدا نشود..
سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد وَاللّٰهُ اَعْلَمُ

در این موقع به حکم غیرت، به نفس نظری انداخت و با استیلای کامل و فرمانروایی عظیم از روی عشق ملکی به پرورش او پرداخت

عقل اوّل را دو فیض است: فیض ذاتی و فیض ارادی. قبول فیض نیز ذاتی و ارادی است و هر موجودی که معلول و پدیده علّی است، این دو وجه را دارا است. یک وجه این که از علّت نزدیک به خود صادر گشته و از این حیث نیازمندی به او را برای خویش آشکارا عزّت می‌شمارد و وجه دیگر آن که با آفریننده خویش — که عزیز و والا — یعنی در این مورد مخلوق از خود اختیاری ندارد و همین که وجود او متعلّق گشت و فیض هسنی به او رسید، موجود می‌گردد.

۲۲ — البته پس از آن که نفوس کلیّه بوجود آمدند و بدین عقول توجّه یافتند.

پایگاه است — روبرو می‌گردد.

و احکام فیض الهی گاه از ناحیه علت و سبب نزدیک بر موجودات پرتو می‌افکند و زمانی بی‌واسطه و از طرف حق و بدانگاه که تجلی^{۲۳} الهی او را مجذوب کند، و سایط از بین می‌روند و سلطه اسباب و علل از میان بر می‌خیزد و نمی‌داند که به کجا می‌رود از این رو به ذل و افتقار الی الله — تعالی — محکوم است و تجلی دریای فیاض الهی او را است که او را بی‌واسطه برخوردار و مشمول فیض خویش گردانیده، وی را به بارگاه خاص خویش فراخوانده است و از جهت فیض ارادی الهی که در سایه اراده و مشیت او نثار گردیده — عقل جزئی از میان رخت برجسته، با افتقار به اصل خویش و موجودش بازگشته و راه این تنگ و نام خاص را بر خویش بسته داشته است و خداوند به نام «قدوس» ظاهر گشته است. و خداوند بر او فرمان رانده است که در قلمرو فرمانروایی حق قرار گیرد تا جلوه‌بی از جلوات وجود خویش را بروی آشکارا گرداند و چون او را به خویش فراخواند به پیشگاه حضرتش بار یافته، به خدمت می‌پردازد و به کمال مطلوب که نیازمندی به او است — سرافراز می‌گردد.

پس چون هر آفریده‌بی راهی به سوی خدای سبحان دارد. از این رو هر مخلوق را روا است که دو جنبه را دارا باشد: نیازمندی و بی‌نیازی. نیازمندی و فقر او آنگاه است که به مبدأ توجه کند و به امکان ذاتی خود پی‌برد و غنا و بی‌نیازی او زمانی است که خود را مؤثر در عالم و سبب دیگر موجودات بداند و هرگاه در چنین حالتی از فقر ذاتی خود نسبت به غنی مطلق غفلت ورزیده — راه بی‌نیازی به سوی او بسته و به فقر محض باز می‌گردد.

مسأله دوازدهم: — و از این وجه و رابطه نهانی، کلیه آثار از موجودات بسیط و مرکب و عالم علوی و سفلی و موالید سه گانه از معدن و نبات و حیوان ظاهر می‌گردد. و این آثار مختلف است. برخی از راه اراده و عزم و نیت صادر می‌گردد (مانند افعال انسان و حیوان) و برخی اثر طبیعی موجودات است مانند دواهای ملین و یا قابض و علت آن جهت تأثیری است که از جنبه الوهیت صادر می‌گردد.

و پاره‌یی از آثار ناشی از این موجودات، حسی و پاره‌یی روانی و نفسانی است و برخی از این خواص در نفس انسان در اثر خاصیتی دیگر که در نفس است — هویدا می‌گردد. برای مثال سگه‌یی را مشاهده می‌کند و اثر این ملاحظه در نفس نیرو می‌گیرد به طوری که برای اخذ آن، جسم را تحریک می‌کند از این رو آنچه وسیله حرکت نفسانی می‌شود یا نفاستِ جوهری سگه دینار است یا برای ارتفاع احتیاج عامه — بدون توجه به نفاستِ جوهری آن — است و یا این که از آن رو که نام حق بر آن منقوش گردیده است — پارسایانی را که دارای زهدی راستین اند — وامی‌دارد که سگه دینار را با خود داشته باشند و خاستگاه این انگیزه‌ها و سائق‌ها — نفس و روان است. اما آثاری که در نفس جلوه می‌کند — از اشیاء خارجی است.

مسأله سیزدهم: — به بیان فوق روشن گردید که آثاری که در اشیاء مشهود است از نظر ارتباط آن‌ها بامبدأ و جهت الوهیت و مؤثر بودن حق در آن‌ها است و چون این آثار موهم این است که به همه اشیاء، سَمَتِ الوهیت و مؤثر بودن دهیم از این لحاظ فرمان داده است که «وَقَضَى رَبِّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ»^{۲۴} «و خدای توحکم فرموده که جز او هیچکس را نپرستید» که این قضایی درست و حکمی قطعی است «وَالْهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ»^{۲۵} «و خدای شما، خدای یکتا است» و چنانچه این آثار در موجودات مشاهده نمی‌شد و حجاب اسرار برابر دیدگان نبود، فرشتگان و کواکب و کرات و عناصر و حیوانات و گیاهان و سنگ‌ها و آدمیان هرگز مورد پرستش قرار نمی‌گرفتند خلاصه این که مردم آثار طبیعی را از اشیاء مزبور مشاهده کردند و نتوانستند به علتی آشکار یا نهان منتسب سازند. و از این رو به خدایی و معبودیت آن‌ها معتقد گردیدند و پرستندگان در اضافه و نسبت این آثار به اشیاء معبود خویش بخطا رفتند. چه معبود آن‌ها در واقع مؤثر حقیقی بود اما در تطبیق آن بسر معبودهای باطل باشتباه افتادند و همین خطا، شقاوت ابدی آنها را موجب آمد.

ارباب تحقیق این خطا را از عقل بر طرف شناخته‌اند. چه این آزمایشی از ناحیه

۲۴ — قرآن کریم سوره ۱۷ (الاسرى) آیه ۲۲

۲۵ — قرآن کریم سوره ۲ (البقرة) آیه ۱۶۳

الهی است که پاره‌یی از موجودات را بزرگ‌تر جلوه داده است تا دسته‌یی در اثر شقاوت ذاتی به ضلالت منسوب گردند و عده‌یی به هدایت گرایند: «لِيُضِلَّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِيَ مَنْ يَشَاءُ»^{۲۶} (لیکن هر که را بخواهد، گمراه گذارد و هر که را بخواهد، هدایت کند).

و برخی از این عبده، پافراثر نهاده، گفتند پرستش ما این خدایان را به منظور تقرب به مقام إله عالم است و این خدایان معبود و مألوه بالاستقلال ما نیستند. «ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى»^{۲۷} (ما آن بتان را نمی‌پرستیم مگر برای آن که ما را را به درگاه خدا مقرب گردانند.) و گویی که این معبودان ظاهری را در بانان و وزیران درگاه حق دانسته‌اند و هرگاه این طایفه آثاری را که علت پرستش است در خود ملاحظه می‌کردند، فقط خود را می‌پرستیدند اما وجود آگاهی بر مراتب ناتوانی و کاستی و نابودی آن‌ها، تحقق بسر عبودیت آن‌ها را دشوار ساخت و هرگاه آنچه را گفتیم برایشان روشن می‌گردید — به عبادت بر الوهیتش بواقع اختصاص نمی‌یافتند.

نتیجه سخن ما این که تنها الوهیت — علت بر اطلاق عبودیت است و این که در قرآن کریم فرموده است: «وَالْهُكْمُ إِلَهُ وَاحِدٌ» و «قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد. چه هر که بر وجوه الهیت حق آگاهی یابد جز وجه و اثر حق را مؤثر نداند و سر تعظیم به موجودی دیگر فرود نیابد و آن که از این معنی غافل باشد — موجودات را به عنوان وجه حق می‌پرستد و به همین نسبت کیفر می‌یابد. چه او مشرک است.

مسألة چهاردهم: باید دانست که معبودهای باطل از پرستندگان خود بیزارند و از آنان تبری می‌جویند اما از آنجا که پرستنده — جز به خرق عوائد و ترک دوست دیرینه نمی‌تواند شنید و پرستندگان، خود حجاب خودند — بیزاری آنان را ادراک نتوانند کرد مگر در نشأه آخرت که حجاب‌ها کنار رود. خدای بلندمرتبه در قرآن کریم می‌فرماید: «إِذْ

۲۶ — قرآن کریم سورة ۱۶، ۳۵، ۷۴ (النحل/ ۹۳ فاطر/ ۸ المدثر/ ۳۱) (آیه ۹۳، ۸، ۳۱)

۲۷ — قرآن کریم سورة ۳۹ (الزمر) آیه ۳ (ما آن بتانرا نمی‌پرستیم) مگر برای این که ما را به درگاه خدا نیک مقرب گردانند.

تَبَرُّاَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا»^{۲۸} «هنگامی که بیزاری جویند رؤسا و پیشوایان باطل از پیروان خود.» و بیزاری آن‌ها از پرستندگان در این است که گویند ما جز تو را نپرستیم و هرگز معبود آنان نیستیم و از کیفر بیمناکیم که پرستشگران به اضافه و نسبت آثار به ما پرداختند و پاسخی که می‌شنوند آنست که هر چند راست می‌گویید اما شما را بدون بصیرت و عَلیّ اَلْعَمَیَا وسیله‌ی برای عبادت قرار دادند و آن‌ها را به خاطر این کوردلی‌ها مواخذه خواهیم کرد «مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ اَعْمٰی فَهُوَ فِی الْاٰخِرَةِ اَعْمٰی وَاَضَلُّ سَبِيْلًا»^{۲۹} «هر که در این جهان دنیا نابیناست — در عالم آخرت نیز نابینا و گمراهتر خواهد بود.» از این رو ایشان در دنیا و آخرت از معرفت محرومند و به تصور فهم کیفر می‌بایند و أخذ و عقوبت الهی آن‌ها را از آن جهت است که از روی ستمکاری بر بسندگان — الوهیت را با افترا به مخلوق نسبت داده‌اند و بدین لحاظ کیفر الهی، عادلانه و در واقع احقاق حق غیر است که مستلزم کیفر نادان نیز به گونه‌ی است که به خاطر پیروی از هوای نفس — بدان استشعار و استبصاری ندارد. زیرا خدای از آنچه مربوط به حقوق ما است — در می‌گذرد اما از آنجا که شرک، از مظالم عباد است و از حقوق الهی نیست — تا از آن در گذرد — از آنچه با شأن و مرتبه او مربوط می‌گردد — در نمی‌گذرد و صفت الوهیت — تنها زینده ذات او است.

معبودها نیز بر دو گروهند: جمعی نیکبخت و برخی بدبخت. نیکبخت، رستگار است اما تمثال معبودان باطل به همراه پرستندگان آن‌ها در دوزخند و هرگاه مُفَاد این آیه که «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ»^{۳۰} «او بر هر چه می‌کند، بازخواست نشود، ولی خلق از کردارشان بازخواست می‌شوند.» نبود واقع امر این بود که از آنجا که پرستشگران در واقع حق و فاعل مؤثر شیء را پرستیده و معبودان مذکور جز سرابی گمراه کننده بیش نبوده‌اند — از این رو آثار خدایان باطل در قیامت محو می‌گردید.

۲۸ — قرآن کریم سوره «البقرة» (۲)، آیه ۱۶۶

۲۹ — قرآن کریم سوره «الاسرى» (۱۷)، آیه ۷۲

۳۰ — قرآن کریم سوره «الانبیاء» (۲۱)، آیه ۲۳

مسألة پانزدهم - سزاوار الوهیتش آنست که در گیتی بلا و عافیت و خیر و شر هر دو موجود باشد [و از آنجا که به حکم لزوم سنخیت و تناسب بین علت و معلول - شر مطلق و شر غالب بر خیر از مبدء صادر نگردد بنا بر این کلیة موجودات صادره از مبدء یا خیر مطلق اند یا خیر آمیخته به شرّ قلیل اند. و چون نسبت شرّ قلیل مستقیم به مبدء وجود - محال و مخالف قوانین الهی است از این رو شرور قلیله از لوازم فعل و انفعالات و بروز آثار و کمالات آن ها بوده و شرور قلیله - از لوازم خیرات کثیره اند و لوازم هر چیز طبق قانون جعل، مجعول به جعل او و بِالْعَرَضِ منسوب به مبدء وجود خواهد بود. برای مثال دم مار و نیش عقرب که در نظر عامه منفور و از جنس شرور بشمار می آید در نظر فیلسوف الهی، از مظاهر قهر وجود است که بدین صورت و در این شکل اثری از آثار قدرت هستی مطلق را نشان می دهد. و غایة الامر بروز اثر و ظهور قدرت در این موجود و بدین صفت أحياناً باعث سلب صحّت و فقدان کمال از موجود دیگری و یا مانع نشو و ارتقاء او می گردد. بدیهی است که سلب صحّت و فقدان کمال از دیگری از آن جهت شرّ است که منتهی به عدم و یا نقصان وجود می گردد.]

و در غیر این صورت پاره یی از اسم های الهی بی اثر می ماند که این محال است و ممکنات هر کدام به موازات اسمی از اسماء مؤثر خداوندی قرار یافته اند (برای مثال بعضی به موازات اسم مُنِعم و برخی در مقابل اسم منتقم و یا قابض و باسط و امثال آن) که بجز اسماء ذات - ما را به کُنه ذات راهی نیست مگر آنچه به صفات سلبی و یا برخی اُسماء کمالیه مربوط شود از قبیل سمع و بصر که از لحاظ اثر، به ممکنات تعلقی ندارند.

مسألة شانزدهم - در شگفتی از آن دسته یی که از مقام خود تجاوز کرده، حدّ خود را نشناخته، پای بیرون کرده از حدّ گلیم، و خود را از خدا به خود شناسا تر دانسته اند؟! دسته یی از تشبیه او به مخلوق به خدا پناه برند و گروهی دیگر به گونه یی از تنزیه او احتراز کنند که به تعطیل (ترک عبادت) می انجامد و تشریف تشبیه را از معبود بدر می آورد. در حالی که اگر حق علم و عرفان را برآستی ادا می کردند از تنزیه بکنده خودداری، و از تشبیه بیزاری میجُستند و گفتار آن که گفته است:

﴿(خدا) بر آنکه او را برگزید و در خدا فانی شد - چهره کرد - و چون فانی فی الله گردید - گویی وجود (بشری) نداشت چه ظهور حقیقت با فنای طالب ملازمت دارد.﴾
تردیدناپذیر بود.

و صَحَّت قول آن که گوید: «سُبْحَانِی وَاَنَا اللّٰهُ - ذَاتِ مَنْ مُنْزَهٌ است و (العیاذُ باللّٰه) من خدایم» و امثال این قبیل سخنان نیز راست می‌آمد.

هر چند جماعتی، معتقدان به این قبیل سخنان را تکفیر نموده‌اند و عده‌ی نیز به تأویل اقوال آنان پرداخته‌اند به همان کیفیت که اخبار تشبیه را نیز تأویل کرده‌اند و ما نیز اعتقاد به تأویل اخبار تشبیه داریم اما به تأویل الفاظ فوق نمی‌پردازیم. چه اینان نخست از تشبیه بیزاری جُستند و آنگاه قایل به تنزیه گردیده، به دگرگون ساختن مبانی ظاهری اخبار پرداختند اما از تنزیه در حق مخلوق بیزاری نجستند. و بدین حال - آنچه به موجود مُحَدَّث می‌زیبد و متناسب با موجود است - (به استناد آنچه اینان با گفتارِ صِرْف بر زبان آوردند) درباره حق نیز قایل گردیدند (یعنی حق را با میزان خلق سنجیدند). چه الفاظ، قابلیت اَشْکال و صور گوناگون و پذیرش تسویه و ظرفیت تعدد معانی را دارا است. و تنزیه ذات حق در این مسأله برتر از تشبیه نیست. اما خرد عامه مردم از ادراک غوامض اَسْرارِ الوهیت قاصر و دیده بینشی آن‌ها فارسا است.

از این شگفت‌تر آن که طایفه‌ی از این قبیل مردمان از تشبیه به سوی تشبیه می‌گریزند و آن را تنزیه و تسبیح حق نام می‌نهند و با آرایشی که دارند خود را مضحکه خردمندان می‌سازند! اینان از تشبیه عدول نکرده، از معانی مُحَدَّثِ ذهنی خویش رویگردان نبوده، به معانی بر تافته ضمیر خویش متکی‌اند و آنگاه از تشبیه معانی ذهنی به تشبیه دیگر معانی می‌پردازند و نام این عدول را «تنزیه» می‌نهند! چه کاسه وجود آنها (به حکم مقام عشق را در گه بسی والاتر از عقل است) - ظرفیت قبول معانی الهی را فاقد است. چه وجود حق تعالی اگر در ظرف وجود و ظرفیت ادراک محدود آدمی ریخته شود - ذاتش مشبه گردد و مصداق حال آن‌ها است:

با کدامین پای ای کسرم زمین! می‌روی بالای چرخ هفتمین

چه هرگاه به دایره تحقیق پای نهند و کشف بر خویشان رواندارند و اذعان کنند که خدای سبّحان، صفات و احکامی را بر ذات خویش در کتاب‌های آسمانی و بر زبان سُفرا و انبیاء ثابت کرده است و چون ذات مقدّسش بر افهام همه خلایق پوشیده است و شناخته نمی‌گردد و این احکامی است که با دانش محدود بشری برای ذات (حق تعالی) قائلیم و جهل به حکم، بر جهل بر ذات نزدیک‌تر است. چه حقیقت نسبت این حکم برای ذات حق شناخته نمی‌شود مگر این که خود ذات شناخته شود و چون معرفت به ذات ممکن نیست، از این رو احکام راجع به ذات نیز شناختنی نیست و پس از این تمهید — از تشبیه سرباز می‌زدند و بر حکم تنزیه خرده نمی‌گرفتند، بل که به میزان معرفتی که خدای متعال — خود را بدان وصف کرده است — گردن می‌نهادند.

آورده‌اند که یکی متقدّمان را از معنی استوای بر عرش پرسیدند. پاسخ داد: معنای استوا معلوم اما کیفیت آن مجهول است و ایمان بدان واجب و پرسش از کیفیت آن، بدعت است.

از این رو ما و پیروان ما — که در طریق علم ذوقی شهودی راه می‌سپارند — طی طریق در مسیر فوق را رها ساخته، گوئیم ذات حق را به مقام شهود می‌توان دریافت اما از راه دلیل نمی‌توان و وصلی است اما وصفی نیست. زیرا هویت مخفی با حقیقت ذات همواره همراه بل که عین او است و از این رو عارف گوید: او نیست مگر او. و هویت او را به او اثبات می‌کند. اما ما پیرو راهی دیگر — که سزاوار الوهیت او است و با ذات او نیز منافات ندارد و ما را به‌تر به حقیقت مقصود می‌رساند — هستیم. که ما را به معرفت شهودی برساند تا صحت احکام ذات و حقیقت حکم بر آن که به شهود رسد — روشن گردد. از این رو در راه معرفت شهودی قدم بردار و ببین.

و آنچه در «صحیح مسلم» آمده است که الوهیت قابل تحوّل و دگرگونی است و در قالب عقاید و معارف، منصوّر می‌تواند شد — راست است و اعتقاد طایفه مشبّه و دیگران نیز چنین است و به هر حال هر طایفه را این مقدار ادراک در بایست است که تجلیات الوهیت در صوّر باور داشت‌ها ظاهر می‌گردد و پیدا است که این مسأله نه به ادراک‌کننده

بل که به مُدْرُک، راجع می‌شود. چه حقایق را نبات است و دگرگونی را بدان راه نیست. و از این رو هر که از راه ما بیرون رود و از ما روی برباید و به دیگری روی آورد — کاستی و نقص دارد. زیرا همه جا عکس رخ یار توان دید و از همه محروم‌تر خفّاش بود کسار عُدوی آفتابِ فاش بود

و از این رو عالم تبَدُّل و تمَثُّل را «برزخ» نامیده‌اند زیرا حدّ واسطه حقایق جسمانی و روحانی و پیوند میان صُور و معانی است و از این جهت به تجلیات معانی که در ارتباط جدایی‌ناپذیر و بی‌وقفه با صُور هستند — «مقام و سَط» داده‌اند. و در طیّ داستانی یکی از عارفان بدین مقام اشارت کرده است که سلسلهٔ سند روایت را به «سری» می‌رساند. که «جنید» گفته است. از سری شنیدم که گفت: از «غَلیم اُسُوذ» شنیدم که گفت: «هر که در طلب چیزی برآید و به سوی چیزی قابل رویت و در دسترس رود — از او می‌گریزد و هر که دست از طلب برداشت و آن را ترک گفت — به سویش آید و به او روی آورد.» گفتم چگونه چنین چیزی ممکن است؟ گفت: در آن هنگام آن شخصی که در طلب برآمده است — می‌بندارد که به کار و کوشش آن چیز را طلب کرده است و دیگر در اندیشهٔ تأمین زندگانی خویش نخواهد بود این بگفت و تمامت این آیت را بر خواند: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ»^{۳۱} (بگو ای پیغمبر، اگر خدا گوش و چشم‌های شما را گرفت و مهر بر دل شما نهاد (تا آن که کر و کور و جاهل شدید)...)

(من با شنیدن این آیه و سخنان) اشتغال و کسب را ترک گفته، توکل به خدای را پیشه ساختم و اکنون اگر به این عمود دست زنم طلا می‌شود و بسه آن عمود دست زد و بی‌درنگ طلا شد.

سپس فرمود ای سری این اجسام تغییر نمی‌یابند اما تو به خاطر ایمانی که به پروردگار خود داری، آن‌ها را بدین صورت می‌بینی و کیفیت دیدن یعنی صورت مشهوری که برای بیننده حاصل می‌گردد نیز به همین ترتیب است.

و از این جا دسته‌یی از قلمرو تحقیق انحراف جستند و گفتند در عالم، چیزی جز محسوسات نیست. و جهان را، خدا پنداشته و خدا را عین جهان دانستند. و سبب حصول این دیدگاه به خاطر آن بود که حق تحقیق را آدا نکرده و از روی دانش و از سر بینش به اثبات هر حقیقتی در جای خود پرداختند چه اگر از سر علم و اطلاع به اظهار نظر می‌پرداختند — چنین نمی‌گفتند.

از این رو بر آن که خود را توصیف کرده است (یعنی برای خدا) توجیه اخباری را که مربوط به تشبیه است — رها کن و اگر خود اهل تحقیق و پژوهش و بینش نیستی، (به حق محول کن) و درباره آن سخن مگوی. زیرا در غیر این صورت — به خاطر آن که به عدم تشبیه معتقد گردیده‌ای — گوهر وجود خویش را تمسباه ساخته‌یی و از آن رهایی نیافته‌یی، و به مخلوقی او را مانند درده‌ای که مرکب (یعنی ترکیبی از ماهیت و وجود است) است و نو او را به مخلوق معقول (تشبیه صفات حق به مخلوق) مانند ساخته، او را مخلوقی مادی پنداشته‌یی! و «ممکن» را کجا رسد که با «واجب» در حکم (یعنی اوصاف) جمع شود؟!

مسأله هفدهم — ادراک‌کننده و نیز آنچه ادراک می‌شود بر دو قسم است:

۱ — آن که به علم ادراک می‌شود و به خاطر امکان تخیل آن می‌توان صورت مرئی آن را در قوه خیال نگاهداشت.

۲ — و آن که تنها به علم ادراک می‌شود اما نیروی تخیل با آن همراه نیست از آن رو که جسم و جسمانی نیست (مانند علم خدا و فرشتگان و علم انسان نسبت به حقایق کلی).

مدرک نیز بر دو نوع است:

الف: مدرکی که از روی عادت دارای صورت است. این نوع از آن جهت که نیروی علم و تخیل هر دو را دارا است، قابل ادراک است و آن که قوه تخیل ندارد — تنها معنی آن را درک می‌کند

ب: و مدرکی که قابل تخیل نیست از این لحاظ است که دارای صورت نیست لیکن فقط قابل ادراک است و آن کسانی که دارای علم و هب هستند نیز بر دو دسته‌اند:

دسته‌یی که حیات آن‌ها محسوس است و دسته‌یی که بر حسب عادت، حیاتشان پنهان و مخفی است که البته قابل تخیل نیست و بجز آنچه بر شمردیم — چیزی دیگر وجود ندارد. از این رو سراسر وجود زنده و گوینده و (به زبان استعداد) ناطق به عظمت خدای — سبحانه — است. اگرچه هر یک از مظاهر وجود، بنا به تفاوت در حقیقت و جمودی — در کیفیت ظهور نطق مختلف‌اند. خدای فرماید:

(تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ)^{۳۲} «هفت آسمان و زمین و هر چه در آن‌ها است به ستایش و تنزیه خدا مشغولند.» از این رو سخن خدای «هرچه در آن‌ها است» مانند این است که گوید «أَهْلِي هَفْتَ آسْمَانٍ وَأَهْلِي زَمِينٍ» و با این شیوه بیان، احتمالِ صحت قول آن که را که بگوید مضاف را حذف و مضاف‌الیه را جانشین آن ساخته است، از میان برده است. از این قبیل سخنان در کلام حق آمده است: (وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ)^{۳۳} «و از آن شهر و از آن قافله که ما در آن بودیم، حقیقت را جويا شو.» که مراد بر رشتی از اهالی قریه است.

و سخن پیامبر (ص) در اشاره به کوهی که «این کوه دوستدار ما است و ما دوستدار او.» و دیگر گفتار او که فرمود: «صدای مؤذن به هر تر و خشکی رسد، درباره او شهادت می‌دهد.» و این که فرموده است: «هیچ جنبنده‌یی نیست مگر این که روز جمعه از ترس قیامت صیحه می‌زند و فریاد سر می‌دهد.» همه این امور ایجاب می‌کند که موجوداتی که به نظر صامت‌اند از حیات و علم برخوردار باشند لیکن چنان که گفتیم بر افسهام و عقول افراد عادی پوشیده است. اما حیات و علم و نطق آن‌ها بر نبی و ولی، با خرق عادت — آشکار می‌گردد. از این رو همه موجودات به تسبیح و تقدیس و حمد او ناطق‌اند ولی شما به تسبیح آن‌ها آگاهی ندارید یا این که علم به علم ندارند. و خدای نسبت به کسانی که این آیات را از معنای اصلی تأویل کرده و دگرگونه می‌سازند، بردبار است و از این روی آن‌ها را نمی‌گیرد و مواخذه نمی‌کند و با آمرزش خویش از گناه آن‌ها درمی‌گذرد — چه

۳۲ — قرآن کریم، سوره «الْأَنْعَامِ» (۱۷)، آیه (۲۴)

۳۳ — قرآن کریم، سوره «يُوسُف» (۱۲)، آیه (۸۲)

اینان تنها به ادراک از راه سخن و گفتار پای بستند. (تنها از یک بُعد شنوایی برخوردارند.)

مسألة هجدهم — از آنجا که هر معلومی قابل تصور نیست و هر عالمی نیز متصور نیست (یعنی صورت در او نقش نمی‌یابد مانند خدا) از این رو علم عبارت از تصور و صورت حاصل از شیء نیست. و آن که علم او به وسیله صورت اشیاء حاصل می‌گردد، این تصور از لحاظ علم او نیست بل که از جنبه تخیل او است که نیروی تصور است ولی آن که نیروی تخیل ندارد — اشیاء را به صورت درک نمی‌کند بل که حقیقت آن‌ها را درک می‌کند. چه هر معلومی قابل تصور نیست زیرا در واقع و نفس امر، معلوم، پذیرای صورت نگردیده است. و هر چند علم به آن حاصل گردیده است اما قابل تصور نبوده است. از این رو، دانشی بر اساسی پندار یا تصور بنیاد وجود ندارد و علم عبارت از تصور نمی‌تواند باشد.

مسألة نوزدهم — به نظر ما و پژوهندگانی از قبیل ما — مخلوق — از آن جهت که «ممکن» است — دارای قدرت و اختیار نیست. چه فاعلی غیر از خدای — تعالی — که خالق افعالی است که برای العین بر دست آدمیان و جز آن‌ها مشهود است — نیست و پس از ظهور دلایل قدرت خداوند بر دست بندگان ما به قدرت خداوند استدلال کردیم و مخلوقات از آن رو که ممکن الوجودند — خرد آن‌ها هیچگونه تأثیری در افعال ندارد. از این رو چگونه می‌توان برای موجود حادثی که اثر وی بواقع زایل می‌گردد — به اثبات قدرت پرداخت؟ و «حادث چگونه درک نماید قدیم را؟»

مسألة بیستم — ما به اقامه دلیل بر اثبات یگانگی خداوند نیازی نداریم زیرا بشهود رسیده‌ایم و بدیهه عقل و مقام شهود ما را از ستیزه‌جویی درباره خدای و یگانگیش بی‌نیاز می‌سازد اما در مقام جدال با مشرکان گوئیم ما و شما بر خدای یگانه اتفاق داریم و بر شما مشرکان است که بر خدای دیگر دئیل آورید. از این رو آن‌ها به اقامه دلیل مکلفند و نه ما.

مسألة بیست و یکم — حیات و علم و قدرت و سایر اوصاف کمالی خداوند —

عناوینی است که به ذات او نسبت داده شده است و بسا صفات سلبی است که بدان موصوف گشته است ولی مفاهیمی از قبیل علم و حیات و جز آن، زاید بر ذات نیستند. زیرا خداوند در مقام ذات کاملی مطلق است و هرگاه این اوصاف زاید باشد — ذات او به این اوصاف نیازمند می‌گردد و نقص ذاتی لازم می‌آید و نقص در ذات او مُحال است، و کمال ذات به صفات زاید نیز محال.

مسأله بیست و دوم — ذات حق اگرچه واحد است ولیکن دارای نسبت‌های متعدد است که به اعتبار تعدد تعلقات متعدد می‌گردد و این که گویند خداوند نسبت به فلان دانا است و نسبت به بهمان توانا است و افزاینده است بر دیگری و امثال آن نسبت‌هایی از این قبیل که به او داده می‌شود، در شمار صفات او است.

مسأله بیست و سوم — صفات ذاتی اشیاء، عین آن‌ها است و صفات غیر ذاتی، تابع موصوف است و بالاستقلال به وجود و عدم موصوف نیست و هرچند معلوم است اما قدرتی ندارد تا بنفسه و بخودی خود موجود یا معدوم باشد. مانند: حیّز و مکان خواستنی جوهر جسمانی و پذیرش اعراض و ترکیب بذیرفتن جسم از طول و عرض و عمق و مانند آن.

مسأله بیست و چهارم — عدم را به ذات و جوهر موجودات — پس از تحقق به وجود — راه نیست. ولیکن اعراض و صور و اشکال و رنگ‌ها پیوسته در جوهر «خلع و لیس» می‌کنند. یعنی موجود و معدوم می‌گردند، پس جوهر عالم — هرچند از حیث اشکال و صور، تغییر می‌پذیرد اما فنا را بدان راه نیست.^{۳۴}

مسأله بیست و پنجم — جهان در مرتبه وجود، خالق خود نیست و میان آن دو (جهان

۱ — در حاشیه نسخه صف آمده است: «و از این رو موجودات پیوسته فقیر و نیازمندند و

خدای — آفریننده جاودان است.»

۳۴ — وجود و حیات انسانی، و نیز سایر موجودات امکانی پیوسته و آن به آن در تغیر و تبدل و تازه‌بنازه شدن است، و فیض هستی که از مبدأ هستی بخش به ممکنات می‌رسد دم‌به‌دم و لحظه به لحظه نو می‌شود و تغیر می‌یابد. یعنی بطور «خلع و لیس» آنچه در «آن» سابق بود، بکلی معدوم می‌گردد و در «آن» لاحق حیات جدید و وجود تازه که مماثل با حیات و وجود سابق است به مسا می‌رسد نه این که هستی بعینه و بدون تغیر، ثابت و پای برجا مانده باشد. همان طور که جلال‌الدین

و خالق آن) نیز جدایی نیست بل که ارتباط جهان با خدا - ارتباط ممکن با واجب و ربط مخلوق به خالق است. از این رو جهان در مرتبهٔ انسانی از وجود قرار دارد و باری تعالی در مرحلهٔ اولی. و از لحاظ مرتبه نیز با یکدیگر شریک نیستند و تمثیل آن مفاد «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» خدا (و خداشناسان) را پسندیده و عالی‌ترین اوصاف کمال است که دو نقطه از مکان که با یکدیگر مجاور و هر کدام حیز جسمی هستند - هیچ‌یک در مرتبهٔ دیگر قرار ندارند و بین آن دو مکانی مشترک نیست. و این مثال برای تقریب ذهنی است و عبارت - گنجایش بیش از این تعبیر را ندارد. و معتقد دیگری نیز هست که بین

→ عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد

(مثنوی، دفتر ۱ / ایات ۱۱۴۵ - ۱۱۴۶ نیکلسون)

هر چند صدر المتألهین در بیان «حرکت جوهری» خویش به آراء محیی‌الدین عنایت و توجه داشته است اما تأمل در مدلول مسأله بیست و چهارم (کتاب المسائل) آشکار می‌سازد که محیی‌الدین مخالف حرکت جوهری است.

اصل و ریشهٔ کهن «حرکت جوهری» که در فلسفه ملاصدرا بارور شده و شهرت یافته، همان قاعدهٔ تجدد امثال و تبدل امثال است که از دیرباز مابین عرفا و صوفیه معروف بوده است و عمدهٔ مشکلات و اعتراضات که بر حرکت جوهری شده است، بخصوص عویصه «بغای موضوع» که ملاصدرا بتصویر «هیولای متحصّل بصورة ما» به اعتقاد خود آن را حل می‌کند، ناشی از همین لفظ «حرکت» است، زیرا حرکت به هر قسم از اقسامش خواه حرکت آینی و کمی و کیفی و وضعی که مورد اتفاق جمهور حکما و متکلمان است؛ و خواه حرکت در مقولهٔ جوهر که مختار طریقهٔ ملاصدرا و مردود مشرب فلاسفهٔ مشایی است، همه احتیاج به بقای موضوع حرکت دارد، و تصویر بقای موضوع در حرکت جوهری بطوری که ملاصدرا در حکمت متعالیه بشرح و تفصیل هر چه تمام‌تر گفته، از مسایل بسیار لطیف ذوقی است که فهمش دشوار و دور از ذهن‌های عادی است.

اما مشکل ربط حادث به قدیم و انفکاک معلول و علت از یکدیگر در هر دو قاعدهٔ «تجدد امثال» و «حرکت جوهری» جاری است، بل که در تجدد امثال عقده‌اش سخت‌تر و حلش دشوارتر است، چرا که در تجدد امثال قضیهٔ وجود و عدم و «خلع و لبس» است، اما در حرکت جوهری سیر استکمالی است بطور «لبس بعد لبس» و «ایس بعد ایس».

(استاد همایی - تجدد امثال ص ۱۱)

محمد بلخی می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بسی‌خبر از نو شدن اندر بقا

۳۵ - قرآن کریم سورة النحل ۱۶ - آیه (۶۰)

قدما و اشاعره یافته می‌شود که قدما گویند عالم، قدیم نیست و زمان موهومی را که اشاعره از بقاء واجب انتزاع کرده‌اند رد نموده و حدوث^{۳۶} و فقر را برای جهان ثابت کرده‌اند. به این معنی که در مرتبه وجود حق، عالمی وجود ندارد و نسبت به آن مرتبه معدوم است. (نظر محیی‌الدین علی‌الظاهر متوجه به حدوث ذاتی است و نه زمانی.)^{۳۷} مسأله بیست و ششم - عرض، مقوله‌یی است که بالذات در دو زمان موجود نیست و در زمان دوم به وجود تازه‌یی نیازمند است. نتیجه آن که خداوند پیوسته آفریننده است و

۳۶ - چون از «انواع حدوث» - سخن رانده است - ناچار لزوم تفسیر آن محسوس است.

۱ - حدوث زمانی: آنست که وجود امر حادث، مسبوق به عدم زمانی باشد، نظیر حادث امروزی که دیروز وجود نداشت، و آنچه فردا وجود می‌گیرد که امروز نبود.

۲ - حدوث ذاتی: آنست که مسبوق به عدم ذاتی باشد مانند صدور معلول از علت تامه که در خارج تقارن وجودی دارند اما در تعقل ذهنی، چنانست که علت ذاتاً بر معلولش مقدم است چندان که می‌توانیم علامت ترتب وجودی و سبق و لحوق ذاتی را در لفظ بیاوریم و بگوییم: «معلول پس از علت وجود گرفته است.» و «وجدت العلة فوجد المعلوم».

حدوث دهری: که محقق داماد و پیروان او می‌گویند بتقریب مانند حدوث زمانی است از این جهت که مثل حدوث زمانی مسبوق است به «عدم انفکاک» یعنی نوعی از تقدم و تاخر و سبق و لحوق که انفکاک سابق و لاحق و جدا شدن قبل و بعد از یکدیگر در آن مستصور است نه «عدم تقارنی» چنان که در حدوث ذاتی و تقدم و تاخر علت و معلول است.

اما تفاوت حدوث دهری با حدوث زمانی از این جهت است که سبق انفکاکي حدوث دهری در سلسله طولیه یعنی رشته مترتب به هم پیوسته علل و معلولات است بر خلاف حدوث زمانی که سبق و لحوقش در سلسله عرضیه است.

سلسله عرضیه در مقابل طولیه به موجوداتی گفته می‌شود که مابین آنها ترتب و رابطه تقدم و تاخر علت و معلول نباشد، نظیر «عقول متكافئه» و موجودات محسوس عالم اجسام.

(تجدد امثال / ۳۳)

۳۷ - عرفا به طور قاعده کلی می‌گویند «الموجود لا یبقی زمانین» و مقصود، همه موجودات امکانی اعم از جوهر و عرض است و نه خصوص موجودات عرضی که متکلمان اشعری گفته‌اند: «العرض لا یبقی زمانین» و جلال‌الدین محمد نیز در بیت ذیل بدان اشارتی لطیف دارد:

این عرض‌های نماز و روزه را چون که لا یبقی زمانین آنستنی

(۹۴۶/۲ ص ۲۹۸ نیکلسون)

اما حقیقت «تجددات تجلیات رحمانی» آن است که چون جلا که ظهور ذات است لذاته فی

این عَرَضُها بر جواهر - بنوالی و تتابع آفات و بدون انقطاع و تراخی افاضه می کند و جوهر نیز همواره به آفریننده نیازمند است و هر گاه عَرَض در زمان ثانی موجود باشد - پس نیازی به خالق نیست و افتقار نیز از جوهر سلب می گردد و هر دو غیر ممکن است، و در نتیجه عَرَض در دو زمان باقی نیست.

ذاته و استجلا که ظهور ذات است لِذَاتِهِ فِي تَعَيُّنَاتِهِ - لازم ذات اُحدی است، از این رو فیض تجلی رحمانی بر دوام بر موجودات فایض است و اشیاء آن به آن از مقتضای امکانیه ذاتی نیست می شوند و به فیض تجلی حق هست می گردند و سرعت تجلی و تجدد فیض رحمانی به نوعی است که ادراک آمدن و رفتن نتوان کرد که آمدنش عین رفتن است، و از این جهت شیخ نجم الدین محمود بن عبدالکریم شیستری (متوفی در اوایل سده هشتم) در گلشن راز گفته است:

جهان خلق و امر از یک نفس شد که هم آن دم که آمد، باز پس شد
ولی آنجایکه آمد شدن نسبت شدن چون بنگری جز آمدن نسبت
و باز گفته است:

جهان کل است در هر طرفة العين عدم گردد و لایبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی به هر لحظه زمین و آسمانی

اما این که چرا وجود خود و سایر موجودات را در ظاهر ثابت و مستقر بر یک حال می بینیم، علش دوام و استمرار فیض مبدأ فیاض ازلی است یعنی افاضه وجود به موجودات دائم و مستمر است - ما توهم ثبات و استقرار می کنیم چنان که از حرکت سریع شعله جواله و قطره نازل از احساس دایره و خط مستقیم می کنیم. و به قول شیخ محمود در گلشن راز

همه از وهم نست این صورت غیر که نقطه دایره است از سرعت سیر

آن زتیزی مستمر شکل آمده است چون شرر کش تیز جنبانی به دست

خلاصه آن که تعینات همه مانند اغراضند که گفته اند: «الْعَرَضُ لَا يَبْقَى زَمَانِينَ» و چون تغیر و تبدل در زمان و مکان و حرکت بدیهی و محسوس است پس باید در دیگر جهات و عوارض نیز تغیر و تبدل باشد و همین تبدلات است که سرانجام منتهی به تبدل هویات و تعینات می گردد، چیزی که هست، سرعت سریان و جریان به حدی است که وجود واحد، ثابت دیده می شود، همچون توهم خط از نزول قطره باران و تصور دایره از نقطه گردان مانند شعله جواله و تصور آب از سراب، (يَحْسَبُ الظَّهْمَانُ مَاءً).

مسأله بیست و هفتم — ذاتِ باری تعالیٰ از همهٔ جهات مشهود و مرئی واقع می‌شود جز از جهتِ فعل و ابداع. زیرا، فعل و ابداع ویژهٔ ذاتِ او است و با «ممکن» تناسبی ندارد ولیکن علم و اراده و سایر اسماء و صفات قابلِ شهودند و حقیقت مشاهده نیز از ناحیهٔ ممکنات است و نه از او.

مسأله بیست و هشتم — شناخت احوالی که عارض ذات می‌گردد — تنها با شناسائی ذات ممکن است و چون ذات شناخته نمی‌شود — احکام و حالاتی هم که به او نسبت داده شده است مانند معیت (کیفیت بودنِ او با مخلوق) و استواءِ بر عرش و چگونگی تنزل او در ممکنات و خنده و وصل و انس و دست و چشم (یدالله عین الله) و امثالِ آن که بر او اطلاق گردیده است — بحقیقت شناخته نمی‌شود و بواقع هیچ یک روشن نیست، به همان گونه که حقیقت انسان و صفات منسوب به او نیز روشن نگشته است. و از این جهت پیامبر — که درود بر او باد — فرموده است: «کسی که خود را شناخت — خدایش را شناخته است.»

به این معنی که حقیقتِ نفس انسانی به همان گونه که شناخته نمی‌شود — ذاتِ واجب و احکام منسوب به او نیز قابلِ شناسایی نیست. چه گوهرِ نفسِ انسانی، دریایی است که آن را کرانه نیست و به محض ورود در این دریای ژرف، در أمواج بیکرانِش غرق خواهیم گردید. پس به شناسایی خالقِ نفس — که اندیشهٔ ما را در بیدایِ حرمان و یأس سرگردان می‌سازد — چگونه توانیم رسید؟ از این رو حجابِ عزّت — که مانع قرب است — بر اُفهام ما کشیده شده است و این حجاب، قصور و ضعفِ إدراک ما از حقیقتِ باری است و شدّتِ ظهور او. و آنجا که ممکن الوجود به کنه و حقیقتِ نفسی خود پی نتواند برد. آیا می‌تواند به معرفتِ ذاتِ مقدّسش — که خاستگاهِ موجودات است — ظفر یابد؟ چه ذات او را عظمتی تا بدان جا است که هیچ عارفی به حقیقتِ معرفتِ ذاتش پی نبرد و هیچ بیانگری نتواند که اوصافِ ذاتش را بیان کند.^{۳۸}

۳۸ — گر کسی وصفِ او زمنِ برسد بی‌دل از «بی‌نشان» چه گوید باز؟

عاشقان، کُشتگان معشوقند بر نیاید ز کُشتگانِ آواز

مسألة بیست و نهم — أدلة قطعی بر یکتایی ذات واجب اقامه شده است اما تنها نفی دو خدا و دو مؤثر بر نفی یا اثبات دو قدیم یا بیشتر دلالت نمی کند. جز این که از راه دلایل سمعی، اثبات و نفی آن ذکر شده است. از این رو، لا إله إلا الله واحد، «سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ»^{۳۹} خدایی جز خدای یگانه نیست. (و خدا از آن چه شریک او قرار دهید — منزّه و برتر است.)

مسألة سی ام — قَدَم و اَزَلَتَنی که به ذات باری نسبت داده شده — عبارت از سَلَب وجود پس از عَدَم است (یعنی وجود او مسبوق به هیچ نوع از اعدام نیست.) و مقصود، اَوَّلِیت وجودی نیست که خود را بدان توصیف کرده و فرموده است: «هُوَ الْأَوَّلُ»^{۴۰} «اوّل هستی، او است.»

مسألة سی و یکم — بقاء، وجود مستمر است و صفتی که عینیت داشته باشد و یا چیزی دیگر، نیست زیرا اگر بقاء، عین صفت باشند، ناگزیر نیازمند به بقایی است که بقاء دوم نیز که بقاء اوّل به آن وابسته است نیز بقایی دیگر می خواهد. پس آنچه بقاء دوم می خواهد به او باقی بماند — باقی اوّل که موصوف به بودن می باشد به همان بقاء می ماند و بقاء موصوف اوّل به بقای موصوف دوم همین استمرار وجود است که بیان داشتیم پس اگر باقی از جمله آنچه متقیّد به زمان^{۴۱} است (یعنی در سلسله زمان وجود دارد) باشد.

۳۹ — قرآن کریم سورة یونس (۱۰) آیه ۱۸ و سورة النحل، آیه (۱)

۴۰ — قرآن کریم — سورة الحديد (۵۷) آیه (۳)

۴۱ — زمان، در اصطلاح حکما ظرف تسبب متغیر است به متغیر؛ مانند نسبت حوادث بومی و

موجودات امروزی و دیروزی نسبت به یکدیگر.

موجودات زمانی خود بر چند نوع است: یکی «زمانی بالذات، یعنی خود زمان که زمانی بودن آن ذاتی است و احتیاج به زمان دیگر ندارد؛ نظیر این که همه چیز بواسطه نور روشن است، اما خود روشنائی نور ذاتی است و احتیاج به نور دیگر ندارد.

دیگر موجود زمانی بر وجه انطباق بر زمان مثل «حرکت قطعی» دیگر موجودات زمانی نه بر وجه انطباق بر زمان مانند «حرکت متوسطی».

حرکت را از یک نظر به دو قسم «توسطی» و «قطعی» تقسیم کرده اند:

مقصود از حرکت توسطی، بودن جسم متحرک است مابین مبدأ و منتهی؛ لیکن نه همین مفهوم کلی ذهنی که در لوح فکر مرتسم می شود بل که مراد، مصداق خارجی این توسط است که آن

استمرار وجود آن به مرور زمان‌ها بر او وابسته است و هرگاه باقی از آن جمله است که متقید به زمان نیست. در این صورت، بقا — عبارت از استمرار نفس وجود او است و نه چیز دیگر (که مرور زمان باشد).

مسألة سی و دوم — سخن به اعتبار گوینده، کلام نامیده می‌شود به این ترتیب برای کلام حد و تعریفی جامع، وجود ندارد بل که به اعتبار موصوف آن، باید کلام را بیان کرد^{۴۲} و شناسایی کلام منسوب به حضرت باری تعالی — موقوف به شناخت ذات پروردگار است (شناخت کلام حق، متناسب با شناخت ذات باری تعالی است.) و سایر صفات و اسماء پروردگار نیز چنان که پیش از این یاد شد — مانند کلام است.

مسألة سی و سوم — کلام خداوند حقیقتی واحد است (مانند خلقت و فعل او) و تجلی بر تو (حُسن) او یکی بیش نیست اما به اقتضای تقید به زمان و مکان و یا تقید به اسباب که مقتضای اوامر و نواهی و خبر دادن‌ها و جز آن، که سخن را — تعبیر —

را به مناسبت وسعت و احاطه و استمرار وجودی «کلی سعی» با کسر سین و تشدید یاء منسوب به «سعه» می‌گویند.

این نوع از حرکت ذاتاً امر ثابت بسیطی است که در خارج میلان دائم مستمر دارد، یعنی در هر آن از آنات زمان و هر حدی از حدود مسافت که فرض کنیم آن حرکت موجود است؛ نظیر «نقطه سیال» نسبت به خطّ مستند و «آن سیال» نسبت به امتداد زمان.

و همین امر ثابت بسیط که حرکت متوسطی نامیده می‌شود به سبب میلان و استمرارش موجب ترسیم امر ممتدی در خیال می‌گردد که آن امتداد قرار ناپذیر «غیر قار الذات» را حرکت قطعی نامند.

پس حرکت قطعی امر ممتدی است که به واسطه ذات سیال مستمر حرکت توسطه در صفحه خیال رسم می‌شود، و نسبت آن‌ها به یکدیگر مانند نسبت نقطه سیال و آن سیال است به امتداد خط و زمان.

به عبارت واضح‌تر در هر حرکت جسمانی آنچه در خارج موجود است حرکت توسطی است، و امتداد مرتسم در خیال را حرکت قطعی نامیده‌اند. (نجدد امثال/ ۳۴ به بعد).

۴۲ — اشارت محیی‌الدین در این مسأله به موضوع و اصل «کلام از صفات فعل است و از صفات ذات نیست.» می‌باشد. متکلم به معنی موجد سخن است و سخن را حدی نیست که بتوان کلام را به آن تعبیر کرد بل که متسوب‌الیه را باید در نظر گرفت. پس کلام به معنی ایجاد سخن است.

ضروری است، تجلیات (کلام) او گوناگون و متعدّد است.

مسأله سی و چهارم — اسم‌هایی که بر ذاتِ حقّ إطلاق می‌شود — احکامی است که از ناحیه موجوداتِ حادث به فراخور دانایی و یا نادانی خویش که — به تراست بدان اقرار نمایند و در رفع آن بکوشند — صادر می‌شود. از این رو — اسمی است که بر عین ذات دلالت دارد (مانند کلمه هو یا الله) بدان منظور که شنونده ذات را از صفات ممتاز داند و آن را اسم جامد یا مُرتَجَل گویند. و این که هرگاه این نام را بر او اطلاق نکرده، و آنگاه از این نام معنای متناسب با خرد (محدود) اراده می‌شد آیا اسم‌هایی مانند عالم و قادر، مرید و حیّ سمیع و بصیر و جز آن زاید بر عین ذات است و این ظروف بیان محدود — می‌تواند راهتمای ما به شناخت ذات باشد — با امعان نظر به خرد جای تأمل است. و آیا این إطلاق که بر زبان می‌آید — عین ذات است و یا زاید بر ذات است؟ گروهی از قدما بر این باورند که این اسماء و صفات — عین ذاتند اما اشاعره إطلاق نام‌هایی از این قبیل را زائد بر ذات حقّ می‌دانند.

همچنین است إطلاق اسامی اضافی و نسبی از قبیل «اول و آخر و ظاهر و باطن» و یا پاره‌یی اسماء سلّبی مانند «قدیم و قدّوس» با این همه اطلاق این قبیل نسبت‌ها از ناحیه (ادراک) مخلوق و ممکن و در شمار اسماء حملی او بشمار است و نه از ناحیه او هست و نه در شمار اسماء تحقّقی ذاتِ حقّ تعالی است.

مسأله سی و پنجم — گاهی اسم را می‌آورند و از آن مُسمّی را اراده می‌کنند و گاه مقصود از بر زبان آوردن لفظی — دلالت آن بر مُسمّا است و البته نزاع در این باره — اختلافی لفظی است. و ما به منظور اشاره به ذات مقدّسش — وسیله‌یی جز این اسماء نداشته و عرفان و شناخت ما تنها از این طریق است و از حقّ چیزی جز این نام‌ها نمی‌دانیم و او را به همین نسبت‌ها می‌شناسیم و بر او آگاهیم و خود را عالم و عارف می‌شناسیم. [اسماء در اینجا دالّ بر مُسمّی هستند و موجودات اسامی حقّند چون دالّ بر حقیقت و ذاتِ حقّ می‌باشند.] و از این جهت است که تنزیه و تسبیح در قرآن کریم جز بر اسم واقع نمی‌شود و خدای بزرگ از این رو فرمود: «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى»^{۴۳} و «تَبَارَكَ

اسْمُ رَبِّكَ»^{۴۴} «(ای رسول ما) به نام خدای خود که برتر از همه موجودات است به تسبیح و ستایش مشغول باش.» و «بزرگوار و مبارک نام پروردگار تست.» پس ای اندیشمند در این باره پژوهش کن.

مسئله سی و ششم: حمد، عبارت از ستایش از حق است به آنچه سزاوار او است و سپاس، ستایشی است در برابر نعمت و داده او. و ستایش خدای، همواره بطور مشروط و مقید انجام می گیرد یا به گفتار و یا به کردار. و ستایش زبانی نیز برخی بطور مطلق است چنان که فرماید: «قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ»^{۴۵} «بگو ستایش مخصوص خداست.» و قسمتی به صورت مقید یعنی ستایش به منظور تنزیه صفتی انجام می گیرد مانند سخنان خدای بزرگ «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا»^{۴۶} «ستایش مخصوص خدا است که نه هرگز فرزندی برگرفته است.» و گاهی ستایش به خاطر فعلی از افعال خدای — انجام می گیرد. چنان که می فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ»^{۴۷} «ستایش و سپاس مخصوص خدا است که بر بنده (خاص) خود (محمد (ص)) این کتاب بزرگ را نازل کرد.» و باز می فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ»^{۴۸} «ستایش خدای است که آسمان و زمین را آفرید.» و هیچ ستایشی از این اقسام — که در کتاب های فرو فرستاده از سوی او آمده است — بیرون نیست.

مسئله سی و هفتم — خداوند جهان و جهانیان را آفرید تا آن که کتاب هستی و مراتب وجود را تکمیل گرداند و شناسایی نیز بکمال رسد و از این رو جهانیان را آفرید تا شناخته شود چه بنابر مدلول پاره یی اخبار مشهور، «او گنجینه یی ناشناخته بوده است»^{۴۹} و

۴۴ — قرآن کریم سوره (الرَّحْمَن) ۵۵ — آیه ۷۸.

۴۵ — قرآن کریم سوره (بنی اسرائیل) ۱۷ — آیه ۱۱۱.

۴۶ — قرآن کریم سوره (الاسری) ۱۷ — آیه ۱۱۱.

۴۷ — قرآن کریم، سوره (الکَهِف) ۱۸ — آیه (۹).

۴۸ — قرآن کریم سوره (الْأَنْعَام) ۶ — آی ۱.

۴۹ — مستند محبی الدین — حدیث قدسی ذیل است:

«قال داوود: عليه السلام يارب لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟ قال: كُنْتُ كَنَزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ

فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ.» (منارات السائرین، نجم الدین رازی) «احادیث منوی / ۲۹، و

آفرینش به منظور تکمیل نیست و خداوند أجل و ارفع از آنست که به مخلوق خود کمال یابد. چه خود در مقام ذات شناخته خود می‌باشد. (ذات، معرف ذات است.)^{۵۰} و مراتب معرفت، آنگاه کامل است که موجودات — به فراخور معرفت — او را بشناسند. پس دریاب که از چه رو از اقلیم حسن، خیمه بیرون زد و بر آفاق و آنفس تجلی کرد و به ایجاد مخلوقات پرداخت و آنان را به معرفت شناخت خویش فرمان داد و بدین‌سان مراتب

→ جلال‌الدین محمد بلخی (۶۷۲ - ۶۰۴ ه‍.ق) چنین سروده است:

گنج مخفی بُد ز بُری چاک کرد خاک را تابان‌تر از افلاک کرد
گنج مخفی بُد ز بُری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد
(مثنوی ۱/۱۷۷ - ابیات ۲۸۶۲ - ۲۸۶۱)

و باز می‌گوید:

چون خَلَقْتُ الْخَلْقَ کِی بُرِّجَ عَلٰی لطف تو فرمود ای قَیَوْمَ حَسٰی
لَا اَنْ اُرِّجَ عَلَیْهِمْ جُودُ تُسْت که شود زوجه ناسقصا در ست
(مثنوی ۵/۲۶۵ - ابیات ۴۱۷۴ - ۴۱۷۳) طبع نیکلسون

→ و در دفتر چهارم، هنگام بیان اختلاف مقامات و مراتب اشخاص بعد از مرگ، که محل و منزلت هر کسی بر حسب حالاتی است که در دوران حیات و ایام پیوند روح و تن کسب کرده است، می‌گوید:

در خلائق روح‌های پاک هست روح‌های تیره گسلاک هست
این صدف‌ها نیست در یک مرتبه در یک دُر است و در دیگر شبه
واجب است اظهار این نیک و تباه همچنان کاظهار گندم‌ها زکاه
بهر اظهار است این خلق جهان تا نماند گنج حکمت‌ها نهان
گشت کُنْزاً گشت مخفیا شو جوهر خود گم مکن اظهار شو
(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۰۲۵ تا ۳۰۲۹، ص ۴۵۶ طبع نیکلسون)

۵۰ - نورالدین عبدالرحمن جامی (۸۱۷ - ۸۹۸ ه‍.ق) در اوایل اورنگ پنجم (یوسف و زلیخا) در بیان آن که هر یک از جمال و عشق، مرغی است از آشیانه وحدت پریده و بر شاخسار مظاهر کثرت آرمیده - اگر نوای عزت معشوقست از آنجاست و اگر ناله محنت عاشقیست هم از آنجاست - چنین سروده است:

در آن خلوت که هستی بی‌ نشان بود به گنج نیستی، عالم نهان بود
وجودی بود از نقش دویی دور ز گفت و گوی مایی و تویی دور
جمالی مطلق از قید مظاهر به نور خویش هم بر خویش ظاهر
(هفت اورنگ، صص ۵۹۲ - ۵۹۱)

وجود، به قدیم و حادث تقسیم گردید و هرگاه به آفرینش وجود نپرداخته بود — مراتب وجود ناتمام بود.

مسأله سی و هشتم — نام بُخل بر خداوند روا نیست، از این رو هرگاه ارزانسی نعمتی را بر موجودات روا نداشت. (از آنجا که ذات او قیاض مطلق است) و در نام جواد تفاوتی بین قبض و بسط وجود و اساک او نیست، از عنوان بخشندگی خارج نمی‌شود و عنوان «جواد» از او سلب نمی‌گردد و در آفرینش، هیچ چیز بدیع‌تر و دلاویزتر از آنچه هست، نمی‌توان یافت و از لحاظ انحصار اجناس موجودات، در عالم وجود، هر چیزی به جای خویش نیکو است. و چیزی زائد وجود ندارد. از آن رو که این عالم، نشانه بارزی از کمال علم و احکام خلقت و آفرینش او است که به صورت به‌ترین نظام تنظیم یافته است و مافوق آن چیزی نمی‌توان پنداشت و بر مجموع عالم نه چیزی توان افزود و نه می‌توان از آن کاست.

مسأله سی و نهم — در این جا (در مقام عرفان) مرتبه‌یی والاتر از کشف و شهود و پایه‌یی مادون حجاب و استتار نیست. زیرا کشف غایت مطلوب یعنی مقام لقا و دیدار حق است و حجاب، حرمان عظیمی در برابر دیدار او است و عالم، خود نمونه‌یی از تجلی و استتار است از این رو جهانی شگفت‌تر و تازه‌تر از این عالم — که در تجلی و حجاب خلاصه شده است — ممکن نیست.

مسأله چهارم — «أفراد» [= مجردان از عالم ماده و عرفا] در این اُمت از دایره قطب (تبعیت از غیر) خارجند و در شمار آن دسته افرادی هستند که «عَلَى بَيْتِهِ مِنْ رَبِّهِمْ وَيَسْتَلُوهُمْ شَاهِدٌ مِنْهُمْ»^{۵۱} «بر درستی و پیدایی است از خداوند خویش و زبان او آن را می‌خواند. آن زبان که گواه الله است [بر خلق].» که خود از آیات و الهامات غیبی بهره برمی‌گیرند. و داستان منزلت آن‌ها در این اُمت — منزلت و مقام پیامبرانی است که در میان اُمت‌های گذشته و ملل سابقه — پیامبر نفس خویش بودند و هرچند رسول نبوده و مأموریت تبلیغ دیگران را

۵۱ — قرآن کریم، سوره ۱۱ (هود) آیه ۱۷ که به صورت «أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيْتِهِ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ» در قرآن کریم آمده و محیی‌الدین آنرا به صورت فوق در متن آورده است.

۵۲ — تفسیر میبیدی ج ۴ ص ۳۶۱.

نداشته‌اند اما از آنچه به صورت وحی الهی بدیشان (پیامبران) رسیده است — پیروی نکرده‌اند. این طبقه مظهر اسم یا فرد و به منزله قطب برای عامه هستند که برخلاف دیگر مردمان به دریافتِ رازِ آفرینش بر عموم سبقت دارند.

از عبدالقادر جیلی در بغداد شنیدم که درباره شیخ عبدالرحمن طسونجی (طسونج — قصبه‌یی در کنار دجله و مقابل سمت شرقی نعمانیّه بوده است) می‌گفت که او از «أفراد» است و این دسته، از بزرگانِ اولیا بشمارند.

مسألهٔ چهل و یکم — شخص مختار کسی است که ایجادِ فعل و ترک آن، تحت قدرت او است. هرگاه خواست انجام می‌دهد — و اگر خواست آن را ترک می‌کند و قبل از تصمیم به انجام و یا انصرافِ فعل نیز، صورت آن را در نیروی تخیل مرتسم می‌سازد. پس اختیار (مطلق) محال است و مضطر، کسی است که ناگزیر و مجبور بر اثباتِ فعل است. از این رو نه جبر، و نه اضطرار و نه اختیار هیچیک بر اطلاق وجود ندارد. پس دربارهٔ این عویصه به پژوهش پرداز تا اگر خدای خواهد — بهره‌یابی.

مسألهٔ چهل و دوم — ابداع و اختراع آنست که شیءِ ایجاد شده — از پیش در ذهن بتصور آید و وجود خارجی بر طبق آن تحقق پذیرد و ذهن انسان آنچه را در خارج احساس نکرده است (و یا اجزاء آن را) نتواند تصور کند و اختراع به این معنی است که از پیش در خارج مُمائلی نداشته باشد و گرنه بحقیقت اختراعی وجود ندارد.

مسألهٔ چهل و سوم — هرگاه، اتحاد موجب این باشد که دو شیء به صورتِ شیءِ واحد در آید، این گونه اتحاد غیر ممکن است. زیرا اگر این دو ذاتی که اتحاد یافته است، عین هر دو موجود باشند — پس اتحاد معنی ندارد و هرگاه یکی از این دو ذات از بین رفت و دیگری ماند — خلافِ نظر ما است.

و اگر برای مثال، اتحاد عبارت از تجلّی واحد در مراتبِ عدد باشد (یعنی به صورت دو و سه و... در آید) این گونه اتحاد بر وفق واقع است (و تجلّی وجود در ماهیات مختلفه) و دلیل فوق مخالف با حسن است پس بدون تردید — توجیهی عقلی دارد مانند نگارشی که معلول حرکت دست کاتب باید باشد که به هنگام نگارش، از نظر حسن حرکت

با دستِ کاتب در لحظه نگارش متحد است ولی به دلیل در می‌باییم که خدا خالق آنست. پس خداوند، خالق موجودات است مثل حرکت دست و نگارش. و این تأثیر قدرتِ قدیمه است (لازم نیست که موجودات از عدم به وجود آیند زیرا فیض او قدیم است.) و نه ایجادِی که از مقوله حدوثِ زمانی باشد. و این مرتبه از معرفتِ شهودی و کشف که از طریق فکر نباشد — «اتحاد» نامیده می‌شود.

به اعتقاد ما، اتحاد، عبارت از موقعیتی است که بنده از جذبه عنایت مستقیم حضرت حق بر خوردار و کامیاب گشته، اوصاف بشری در صفات الهی مستهلک گردیده — اتحادی بی تکلیف و بی قیاس حاصل کند و درین صورت است که حق در قالب عبد تجلی می‌کند و بنده به صورت حق در آید.

گهی هم «اتحاد» در جایی بکار می‌رود که اوصاف حق با یکدیگر متحد گشته، مخلوق نیز بر صفات کمالی، متصف شود و از این رو ما بندگان به اوصاف کمال از حیات و علم و قدرت و اراده و دیگر اسم‌ها متصف و نامیده می‌شویم. و حق تعالی نیز ذات خود را به اوصافی وصف کرده که در خور ما ممکنات است از قبیل صورت (خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلٰی صُورَتِهِ) (احادیث منوی / ۱۱۵) و چشم و دست و پا و مظاهر قدرت و شادی و نسیان و شگفتی و امثال آن.

از این رو تداخل اوصاف خالق و مخلوق نیز می‌تواند نوعی از اتحاد و یگانگی باشد زیرا مخلوق به صورت خالق و حق به صورت خلق، تجلی می‌کند و صحت این گفتار که «أَنَا مِنْ أَهْوَى، وَمَنْ أَهْوَى، أَنَا.» = آن که بدو عشق می‌ورزم «من» است. و آن که عشق می‌ورزد، «من» است.

۵۳ من کی‌ام لیلی و لیلی کیست؟ من ما یکی روحیم اندر دو بدن

۵۳ — (منوی، چاپ رضائی، کلاله خاور، دفتر ۵، ص ۳۱۲ سطر ۳۹) و در طبع نیکلسون

این بیت نیامده است. توضیح آن که شعر کامل به این صورت آمده، که منسوب به «حسین بن منصور حلاج» است:

أَنَا مَنْ أَهْوَى و مَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنًا
فَإِذَا أَبْصَرَ نَنِي، أَبْصَرْتُهُ وَإِذَا أَبْصَرْتُهُ أَبْصَرْتَنَا

به ثبوت می‌رسد.

مسأله چهل و چهارم — «لِیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَهُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ»^{۵۴} آن خدای یکتا را مثل و مانندی نیست و او شنوا و بینا است. «همانندی بر دو قسم است: همانندی عقلی و لغوی. زید مانند عمرو است در انسانیت به جهت اشتراک در اوصاف نفسانی. این همانندی لغوی است. و مانند خدا کسی نیست این همانندی عقلی است. اگر کاف را زاید گرفتیم، مطلوب حاصل است و اگر به معنی تأسیسی باشد یعنی او مَثَلِ أَغْلَا است و این توجیهی بس بعید است و مماثله در این جا لغوی است.

اما هرگاه بگوییم زید مانند شیر است و عمرو، مثلی دریا است و منظورمان این باشد که زید در شجاعت مانند شیر است و عمرو در بذل و بخشش وجود و سخا مثال دریا است، صحیح است و شاهد مثال قرآنی آن آیه «مَثَلُ نُورٍ کَمِثْلُ نَوْرٍ»^{۵۵} «داستان نورش به مشکونی ماند.» که بدان بنگر.

مسأله چهل و پنجم — علوم اکتسابی، عبارت از نسبت محمول به موضوع از لحاظ سلب و ایجاب است و «مفردات» آموختنی نیست و در شمار علوم اکتسابی نباید بشمار آید. زیرا علوم اکتسابی، عبارت از دانش‌هایی است که از راه اندیشه به دست می‌آید و هرگاه علم اکتسابی به «مفرداتی» که تصور نام دارد — إطلاق گردد — تنها معرفت لفظی است. برای مثال لغتی بکار می‌رود که هر چند دارای معنی حسی یا بدیهی است و لیکن روشن نیست که این لغت برای این معنی معین وضع نشده است. و از این جهت در صدد استفهام برآمده، وضع لفظ برای موضوع له روشن می‌گردد و این هم هر چند نوعی

۵۴ — قرآن کریم سوره ۴۲ «الشوری — آیه ۱۱»

۵۵ — قرآن کریم سوره ۲۴ «النور» — آیه ۳۵

→ و نیکلسون در ترجمه «پنجاه غزل دیوان شمس تبریزی» آن را چنین ترجمه کرده است:

I Whom I Love, and he whom I love is I;
We are Two souls dwelling in one body.
When Thou seest me, Thou seest him,
And when Thou him, Thou seest us both.

Selected poems from the Divani shamsi TABRIZ. First print 1952.

Edited by (R. A. Nicholson. 1868 – 1945) Reprint 1977.

از اکتساب بشمار است اما حقیقت اکتساب و نظر نمی‌تواند باشد.
 مسأله چهل و نهم: — معلومات یا مربوط به حسن ظاهر است و یا مرتبط به حسن باطن و یا در شمار بدیهیات اولیه است.

از این علوم و ادراکات — آنچه با یکدیگر ترکیب شوند — اگر از مقوله معانی باشد — مُدْرَکِ عقلانی است. و هرگاه از مقوله صورت باشد — مُدْرَکِ خیالی تشکیل می‌شود از قبیل احساس درد و مانند آن که آن را ادراک درونی و باطنی می‌نامند.

پس قوه خیال تنها صور را با یکدیگر ترکیب می‌کند و نیروی خرد، صوری را که خیال، ترکیب کرده است، به صورت کلی، تعقل می‌کند. ولی شأن قوه خیال آن نیست که ترکیبات عقلی را در خود مجسم سازد و هرگاه معانی در لباس صور درآیند بدین معنی است که اگر صورت پذیر بود — به این صورت درمی‌آمد مانند تجسم علم به صورت شیر و دین به صورت زنجیر و سوره بقره به شکل موجودی دارای زبان و چشمان که برای خواننده آن سوره — شهادت می‌دهد. و اعمال شایسته که به صورت جوان زیبا تجلی کند و از این مقوله نیست مالی که به نصاب زکوة رسیده و زکوة آن پرداخت نگردیده است که در صورت ماری که موی سرش ریخته و بر فراز دو چشمانش دو نقطه سیاه است — درآید. [مراد آنست که مانع الزکوة، هیچ‌گاه خواب نمی‌بیند و در تخیل نمی‌آید که به صورت ماری که از کثرت زهر، موی سرش ریخته و بر فراز و چشمانش دو نقطه سیاه است — درآید]

پس اگر سبب این تصویر، عین منع از زکوة او باشد و به این باب افزوده گردد — چندان لطفی ندارد. زیرا منع زکوة — امری عدمی است و به صورت یک موجود در نمی‌آید و در این جا تنها عین مالی که مشترک با [شجاع أقرع؛ مار سُرُبی‌موا] (در جوهر و قوام و جسمیت) است، موجود می‌باشد. پس آن عبارت از خلع صورتی است که آن ماده بردارنده آن بوده است و در تشبیه با لباس صورت (مار أقرع) همانند جوهر گشته است و ندادن زکوة امری عدمی است و نمی‌تواند پذیرای وجود گردد.

مسأله چهل و نهم: — اشیاء از حیث ذات بدون عروض نقص و کمال و یا

سازگاری یا ناسازگاری با سرشت و یا عوارض و قرارداد - دارای هیچ گونه مصلحت و خوبی و یا مفسدت و بدی نیستند و به حسن و قبح متصف نبوده، و پسندیده یا ناپسند نمی باشند. به عبارت دیگر، حُسْنُ و قُبْحُ اَشْیَاء - تابع مصالح و مفاسدی است که بر آنها مترتب می گردد و این مصالح و یا مفاسد و ستایش یا نکوهش نیز اوصافی قراردادی است که شارع وضع کرده و یا طبیعت به موجب سازگاری و انطباق و یا ناسازگاری و عدم انطباق و دقت در کمال و یا توجه بر نقص آن - بدان حکم رانده است. [برای مثال: «زدن» فی حد ذاته، محکوم به هیچ عنوانی نیست ولی هرگاه به منظور تسادیب انسجام پذیرفت، مدوح و پسندیده و چنانچه به قصد آزار سرزد - مذموم و ناپسند است. همچنین قیام در برابر دیگری هرگاه به منظور تبار احترام به دیگری باشد - مدوح و اگر به قصد تحقیر و تمسخر و اذرای دیگری باشد - مذموم و ناپسند است.] از این رو با توجه به استناد فعل به فاعل مصالح و مفاسد - که اَلْتِ فَعَلِ خدا است - و نه فاعل دارای اختیار، مدوح و متصف به حسن است و از همین مقوله است تلقی نسبت بلندپایه و فرومایه و نامیدن آنها به شریف و وضع. پس بهوش باش تا با ظرافتی که ترادر این مسأله با یقین جازم دمساز گرداند و دواعی شک و خلاف را از میان بردارد - به این مسأله بنگری.

مسأله چهل و هشتم - رضا نسبت به قضای الهی، مستلزم آن نیست که آدمی به کفر و گناهانی که به قضاء الهی صدور می یابند - راضی و خشنود باشد. پس خداوند بندگان را امر فرموده است تا از قضا و حکم او راضی باشند و نه از مقضی یعنی گناهان و مخالفت هایی که مورد قضای او هستند. پس اگر بگویی بدانچه خداوند (از گناهان) حکم رانده است - راضی ام - جایز نیست. زیرا آنچه خداوند بر آن حکم رانده - شامل گناهان و مخالفت ها نیز می شود. مگر این که مقصود نَفْسِ حُکْم و رضای تو به قضاء الهی باشد و نه مقضی و آنچه بدان حکم رانده است که عبارت از افعال باشد.

مسأله چهل و نهم - صفات اضافه بر ذات حق، که به غیر انتساب می یابد - لازم نیست که در متعلق آن صفات که غیر است نیز موجود باشد. مانند قدرت ازل که ایجاد و

آفرینش بدان بستگی دارد و هر چند آفرینش — ازلی نیست ولی قدرت ازلی است. همچنین علم خدا به موجودات در ازل، که متعلق آن یعنی موجودات، غیر ازلی و حادث اند، و علم او قدیم است و چون این صفات اضافه محض (مانند خالق و رازق که اضافه محض است) نیستند. بنابراین وجود این صفات بدون غیر، مستصور بل که واقع است و معنی علم آن نیست که به حقایق و وجود خارجی وابسته باشد بل که صلاحیت بستگی و تعلق به غیر را دارد و علومی که بر ذات ما حادث اند — واحدند و از برای هر معلومی علم جداگانه‌یی نیست زیرا علم، صلاحیت تعلق به غیر را دارد. و هر گاه به حق نسبت داده شد — به موجودات لایتنهای متعلق می‌باشد و در غیر این صورت در ذات او {العیاذ بالله} جهل لازم می‌آید و آن بر خدا محال است.

و گفتیم علم واحد است زیرا اگر به عدد معلومات (یعنی متعلق علم) علمی وجود داشت، چون معلومات باری بی‌نهایت و به همه آن‌ها عالم است، پس ذات او معروض امور لایتنهای می‌گردد و چون موجودات غیر متناهی، بالفعل در خارج موجود نیست. پس علوم غیر متناهی که از هم ممتاز باشند نیز موجود نیست. و بدین جهت است که امام ابو عمر و سلالقی اشعری — که خدای او را پیامر زاد — «تعلق علم حادث (مانند علم انسان) به امور غیر متناهی را روا دانسته است. و این اعتقادی درست است که بدان تن در می‌دهیم. اگر چه دلایل پذیرش ما با وی مختلف است اما چون مدلول یکی است — می‌پذیریم و این سخن را یکی از یارانش برایم نقل کرد.

و نگر تا کسی خرده نگیرد که در حال خواب و یا غفلت و یا نسیان علمی برای انسان وجود ندارد. پس چگونه علوم او غیر متناهی می‌تواند باشد؟

در پاسخ بدان گوییم که خواب و غفلت و امثال آن در شمار حالات (عارض) بر کالبد انسانی است و نه از عوارض لطیفه انسانی که روحش نامند. پس نفس و لطیفه ربانی — پیوسته به امور، عالم است خواه کالبد خواب باشد یا بیدار. بی‌خبر باشد یا هشیار و به تمام عوالم عقلی و خیالی و حسّی و مادی و معنوی احاطه دارد. و مادامی که این نفس به عنایت حق محفوظ است — باقی است و همین که از او روی برتافت —

می‌ایستد (و نابود می‌گردد).

و همواره این نیروی الهی به معلومی بستگی دارد خواه محسوس و خواه معقول و هرگاه به چیزی عالم شد — تجدد و حدوثِ علم او از ناحیه معلوم محسوس و یا معقول است (یعنی علم صورتِ خارجی پیدا می‌کند). و نه از جهت علم. و همچنین است در قضیه اراده و تصمیم نسبت به اشیاء. پس جایی که علم انسان که حادث است — چنین باشد — نسبت به علم باری و صفاتِ او پیدا است چگونه خواهد بود.

بطور کلی، کلام مادر این زمینه اینست که علم ما جز آگاهی بر صفاتِ مُخَدَّثِ مخلوق نیست.

اما درباره علم خدا و صفات و ابسته بدو — جز معدودی انگشت‌شمار که معتزله‌اند و آراءِ آن‌ها را نزد ما اعتباری نیست — دیگر خردمندان با ما همداستانند.

مسأله پنجاه —: خرد را فروغی است و ایمان را فروغی دیگر است. روشنایی خرد، آدمی را به شناختِ وجود خداوند و قدرت و علم و شنوایی و علم و اراده و آنچه سزاوار الوهیت و در خور او است، راه می‌برد و روشنایی ایمان — آدمی را به سر منزل شهود و مقام مشاهده ذات و نیز به شهود اُسْمَاء و صفاتی که ذاتِ اقدسش برای خود ثابت کرده است و اقتضای تشبیه و تنزیه دارد — واصل می‌گرداند. و این مقام شایسته پیامبران و در خور اولیای خدا است.

و خرد را شأن وحدّ، آن است که به تدبیر معاش و مصالح وجود اشخاص از طُرُق عادی به راهبری می‌پردازد اما ایمان را مقامی عالی و خرق عادت و وصول به مرتبه شهود است که در نتیجه آن عذاب و شکنجه را لذّت و درد و آلم و مانند آن را نعمت می‌یابد.

بعبارة اُخْرٰی — خرد — راهنمای امورِ مردمانِ خردمند است و ملکه ایمان، راهبرِ معدودی از منسوبان به حضرتِ حق — تعالی — و عارفانِ ربّانی و مردانِ مستقیم احوال و آرباب ذوق و کشف و شهود است.

مسأله پنجاه و یکم —: اِلْتِفَاتِ ذاتِ حق را نسبت به ممکنات (و مؤثریت او را در آفرینش موجودات) مقام الوهیت نامند و إحاطة او را به ذات خود و به ماسوی از نظر

علیت او برای آن‌ها، در حال وجود و عدم ایشان، علم خوانند. نسبت و تعلق او به ممکنات — از آن لحاظ که رنگ وجود و عدم به خود تگرفته‌اند — اختیار — نامند. و بستگی او به ممکنات را از نظر علم سابقی که به آن‌ها دارد — «مشیت» دانند. و تخصیص و گزینش او یکی از دو طرف وجود و عدم ممکنات را «اراده» خوانند و تعلق او را به آفرینش جهان «قدرت» نامند. و تسبیتی را که به مقدرات و سرنوشت — قبل از وقوع آن‌ها دارد، «قضا» گویند. و تحقق یافتن قضاء الهی در خارج به «قدر» (سرنوشت) تعبیر کنند و تعلقی که به موجود از راه امر به ایجاد دارد «امر» دانند و آن بر دو نوع است: ایجاد بواسطه و بیواسطه. و به رفع و برداشتن وسائط، کون (جهان وجود) ایجاد می‌شود. چه وجود با واسطه ملازمی ندارد. هر چند در حالی که وسائط وجود دارند — امر به ایجاد نیز از طرف حق است. و تعلق او به سمع موجودات برای صدور و عدم صدور «تَهْیَأُ = آمادگی» نامیده می‌شود. و اعلام آمادگی صوری بر انجام کاری در تقسیم به واسطه و یا بی‌واسطه — که تعلق به تحصیل آنچه بدو و یا به جلواتی از اودر — دیگر موجودات — دارد — «اخبار» می‌نامند. و هرگاه از طریق پرسش به موجود وابسته شود — استفهام — می‌خوانند. و اگر توجه موجود را به خویش جلب کند و از راه امر او را به خویش فراخواند «دعا» خوانده می‌شود. و از آن روی که این فعل خواندن را موجب می‌گردد — «کلام» نیز نامیده می‌شود. و نیز تعلق او را به سخنی بندگان — بدون شرط علم — «سمع» گویند و هرگاه مقرون به علم نیز باشد، «فهم» خوانند (اطلاق این کلمه بر خدا شنیده نشده است) و احاطه او را به نور و اثری که نور نسبت به دیدنی‌ها دارد — «بَصَر» و «رؤیت» دانند و تعلق او را به همه جهات یاد شده — حیات نامند. و با این وصف بدان که با وجود همه ایمن تعلقات و بستگی‌ها — خلل و رخنه‌یی به وحدانیت ذاتش راه ندارد.

مسألة پنجاه و دوم — «علم الیقین» عبارت از شناسایی تو — به وسیله خویش خدای را است چون تو خود عین دلیل از برای ذات او هستی و این شناسایی، اثبات ذاتی است که دارای هیچگونه کیفیت مکانی نبوده و ذاتی مجهول الکنه است که ماهیتش (یعنی حقیقت او، چه خداوند ماهیت ندارد) بر اذهان پوشیده است و مقام الوهیت و

سلطنت او بر موجودات از این راه به ثبوت می‌رسد.

و «عین الیقین» شهود ذات حق به وسیله ذات او است از طریق فنای کلی که هیچ‌گونه نظری به مقام الوهیت و خلقت او نداشته باشی اما چنین مشاهده‌یی که هیچ‌گونه آثار و صفات با او لحاظ نشود و صرف هویت مطلقه و ذات بشرط او مورد شهود واقع گردد، متوقف بر این است که آثار و جهات بشری بکلی در جهات ربوبی، محو و فانی گردد. [عرفان ذات به ذات را دلیل لمی گویند در قرآن کریم به این گونه دلیل اشاره شده است: «وَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» آیه ۵۳ / سورة (۴۱) «فُصِّلْتُ (آیا ای رسول خدا) (که) بر همه موجودات عالم پیدا و گواه است، کفایت از برهان نمی‌کند؟»

و در دعا می‌خوانیم «یا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ»

و حضرت علی بن الحسین، زین العابدین (ع) به ساحت عز پروردگار در دعای ابو حمزه ثمالی فرموده: بِكَ عَرَفْتُكَ وَأَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ وَدَعَوْتَنِي إِلَيْكَ وَلَوْلَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ تَرَا بِه خودت شناختم و ذات تو هم دلیل است و هم مدلول. [

اما حق الیقین، اثبات الوهیت بر ذات و جنبه تأثیر او است پس از شهود ذات و نه قبل از آن و تفاوت بین علم الیقین و حق الیقین در این است که: علم الیقین، اثبات مقام الوهیت و شناسائی ذات است به عنوان مؤثر بودن او برای موجودات و خالقیت او (که آن را دلیل این خوانند). و حق الیقین، اثبات این مقام است از برای ذات پس از مشاهده ذات (دلیل لمی) و از آن پس — مرحله حقیقت و مشخصات یقین که عبارت از انفعالات و مراتب سیربنده در درجات عبودیت است — می‌باشد و فناء او که در این مرتبه، هیچ حکمی از لحاظ بشری بروی نیست و این آخرین مرتبه عرفان و شناخت است که درجات سه گانه قبلی که عبارت از علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین است — از کتاب الهی استنباط می‌شود اما مرتبه چهارم از سنت و روایت مستفاد می‌گردد. و این که حضرتش — که بر او درود باد — (خطاب به شخصی که مدعی یقین بود) — فرموده است: مشخص و نشانه ایمان تو چیست؟ از آن رواست که هر حقیقتی را، نشانه‌یی بارز و واقعیتی است و آن حقیقتی که بنده متحقق، خود را بدان متحقق می‌یابد و بدان آزمون

می‌گردد و گواه بر صدق دعوی او می‌تواند باشد — حق‌الیقین — نام دارد. و در این باره نیک بنگر که جای اندیشه و تأمل است.

مسأله پنجاه و سوم — مقام شهود به حق (و وصول بنده به مرتبه کشف عرفانی) ایجاب نمی‌کند که به ذات او — احاطه تام حاصل گردد. از این رو در قرآن کریم فرموده است: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»^{۵۶} «او را هیچ چشمی درک ننماید.» چه هر گاه شهود حق — چگونگی الوهیت را برای ذات او اثبات می‌کرد، گفتار فرستاده خدا — که بر او درود و سلام باد — که خداوند در قیامت بر بندگان تجلی می‌کند — فایده‌تی در بر نداشت (زیرا دیگر نیازی به تجلی نبود) و نیز گفتار خداوند که می‌فرماید: «أَنَارُكُمْ»^{۵۷} (من یکتا پروردگار و آفریننده شما هستم.) و آنگاه با این که به مقام شهود رسیده بودند — خدا را نشناختند و می‌گویند از تو به خدا پناه می‌برم.

از این رو علم به الوهیت و این که مؤثری در عالم هست — مستلزم علم و احاطه به ذات او نیست. بنابراین مدار معرفت، در حقیقت بر معرفت‌های سه گانه ذیل مبتنی است:

اول، شناسایی الوهیت و مؤثر بودن حق.

دوم، شناسایی ذات او.

سوم، معرفت به چگونگی و نسبت الوهیت از برای ذات

و پس از بیان همه این مطالب، احاطه و علم بر آدمی گماھو حقه — حاصل نمی‌شود. «وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ»^{۵۸} «و خدا سخن به حق می‌گوید و شما را به حقیقت راهنمایی می‌کند.» و درود پیوسته و گسسته بر سرور ما محمد و بر خاندان و یاران او باد^{۵۹}

۵۶ — قرآن کریم سوره ۶ (أنعام، آیه ۱۰۳)

۵۷ — قرآن کریم سوره ۲۱ (انبیاء)، آیه (۹۲)

۵۸ — قرآن کریم سوره ۲۳ (أحزاب)، آیه (۴)

۵۹ — در حاشیه نسخه «صف» — سپاس خدای را که مقابله دستنویس اصلی — به حمد خدای و توفیقش — انجامید.

تعليقات
كتاب المسائل

خطبه کتاب

در اصطلاح جلال الدین محمد بلخی، «عقل» مرادف «علم» بکار رفته است. و بدین سبب آن را به دو قسم عقل کسبی یا عقل تحصیلی و عقل موهوبی، یعنی «علم کسبی» یا «علم درسی» و «علم موهوبی» یا «علم لدنی» و «علم شهودی» تقسیم می‌کند:

عقل، دو عقل است اول مکسبی	که در آموزی چو در مکتب صبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر	از معانی وز علوم خوب و بکر
عقلی تو، افزون شود بر دیگران	لیک تو باشی ز حفظ آن گران
لوح حافظ باشی اندر دور و گشت	لوح محفوظ اوست، کاوین در گذشت
عقل دیگر بخشش یزدان بود	چشمه آن در میان جان بود
چون ز سینه آب دانش جوش کرد	نه شود گنده نه دیرینه نه زرد
ور ره نَبْعَشْ بُودْ بسته، چه غم	کاو، همی جوشد، زخانه، دم به دم
عقلی تحصیلی، مثالِ جوی‌ها	کان رَوْدْ در خانه‌یی از کوی‌ها
راهِ آیش بسته شد، شد بی‌نوا	از درون خوشتن، جو چشمه را

(مثنوی دفتر ۴ بیت ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۸ ص ۳۹۳ و ۳۹۴ طبع نیکلسون)

چنان که ملاحظه شد ... جلال الدین محمد بلخی ما بین عقل تحصیلی و موهوبی سه فرق قایل شده است:

یکی این که در عقل و علم تحصیلی، انسان باید حافظ علم باشد، اما در عقل موهوبی که بخشش یزدان باشد، عقل، حافظ انسان است. علوم و معارف درسی اکتسابی به محض این که مدتی متارکه شد، یا به سبب بیماری و ضعف و پیری و امثال آن، خللی در

قوة حافظه روی داد، نقش آن علم که سالیان دراز در تحصیل آن رنج برده، خود را در مهارت به درجه تبرّز هم رسانیده بودیم، چنان از لوح ذهن سترده می‌شود که پنداری از آن علم بوی نبرده و هرگز با آن تحصیلات سر و کار نداشته‌ایم. بر فرض هم که حافظه ما قوی باشد، باز باید گاه بگاه محفوظات خود را بررسی و تکرار کنیم تا دستخوش فراموشی و نسیان نشود، وانگهی حیات این قبیل دانش‌ها تادم مرگ بیش‌تر نیست و از آن پس با روح انسان وداع ابدی خواهد گفت.

اما صفای قلب و روشنی ضمیر و طهارت نفس که همه از محصولات عقل موهوبی و تأیید یزدانی است، به هیچ عارضه‌یی از بین نمی‌رود و هیچ‌گاه از روح، جدا نمی‌شود. حتی پس از مرگ نیز، صورت برزخی ملکوتی ما خواهد بود، یعنی برزخ صعودی که از صفات و ملکات انسانی متکون می‌شود، مقابل برزخ نزولی که صورت کلی مثالی است، در سلسله عوالم ما فوق عالم طبیعت و مادون عالم عقلی ابداعی.

فرق دیگر ما بین علم تحصیلی و موهوبی این است که علم موهوبی همه وقت‌تر و تازه و مورد استفاده است، هیچ‌گاه گندیده و کهنه و پوسیده نمی‌شود، برخلاف علوم و معارف درسی که پیوسته در تغییر و تبدیل است و هر زمان رنگی تازه به خود می‌گیرد. علمی نو به بازار می‌آید و معارف قدیم کهنه از رواج و اعتبار می‌افتد.

سومین فرق میان عقل موهوبی و کسبی این است که دانش کسبی هرگاه از کارافزار کتاب و قلم و استاد منقطع شد، سرچشمه‌اش می‌خشکد. و کسی که خود را از علما و دانشمندان می‌شمرد، عاطل و ضایع و بی‌برگ و نوا می‌ماند، اما آن دانش که بخشش یزدان باشد، چون منبع زاینده‌اش در درون جان است، هرگز خشک نمی‌شود و خسران و نقصان بدان راه نمی‌یابد؛ بل که پیوسته در نبع یعنی زایش و جوشش است.

وَرِ رِه نَبَعش بود بسته چه غم کاهمی جوشد ز خانه دم به دم
ناگفته نماند که تقسیم علوم و معارف بشری به دو قسم کسبی و موهوبی از نظر همان خواص و آثار است که بمنزله فصل منوع و فارق و ممیز آن دو نوع از یکدیگر است، و گر نه چنان که پیش گفتیم علوم رسمی نیز از فواضل نعم و عطایای موهوب یزدانی است چرا که

بدون توفیق و تأیید او در تحصیل هیچ علم و هنری، پیشرفت و فیروزی حاصل نمی‌شود و سر حلقه هر علم و دانشی دست آخر به سلسله وحی و الهام روح‌های پاک می‌پیوندد. این نجوم و طبّ و عَمی انبیاست عقل و حس را سوی بی‌سو، ره کجاست؟ (مننوی ۱۲۹۴/۴ ص ۲۵۴ طبع نیکلسون)
(مرحوم همایی، مولوی چه می‌گوید، ص ۵۳۴ - ۵۳۷)

خطبه

آدم، حقیقت انسانیت است که جامع و مظهر ذات و جمع اسماء و صفات الهی است که عالم خلق و آفرینش ظهور آن‌ها محسوب می‌شود. و به این اعتبار آینه حق و خلق است. و چون غرضی از ایجاد، معرفت حق بود. و هیچ یک از مراتب وجود، استعداد آن را ندارند که حق را به نحو کمال و تمام بشناسند مگر انسان. بدین دلیل حقیقت انسانی، غایت ایجاد نیز هست. و آفرینش محفوظ به بقا و دوام او است. و هرگاه که این نوع از میان برخیزد - دوره عالم نیز به سر می‌رسد. و دور آخرت آغاز می‌شود که رجوع آفرینش است به اسم اوّل که مصدر وجود است. و سر این که آدم، یعنی حقیقت انسانیت، مسجود ملائک واقع شد - همین جامعیت بود. زیرا فرشتگان در عالم خود محدوداند. و از مرتبه خود عبور نتوانند کرد. و از نعمت عشق که محرک اصلی آفرینش است، ذاتاً نصیبی ندارند. و به سبب همین محدودیت و بی‌نصیبی - آدم را نشناختند. و زبان اعتراض بر خلقت وی گشودند تا آنگاه که به جامعیت او پی بردند.
(فُصُوصُ الْحَکَم، طبع بیروت، ص ۵۶ - ۴۸ با حواشی دکتر ابوالعلاء عقیفی (ص ۱۹-۶)

جلال الدین محمد بلخی گوید:

اَسْبَ هَمَّتْ سَوِي اُخْتَرُ تَاخْتِي اَدَمَ مَسْجُودَ رَا نَشَاخْتِي

(مننوی ۱ / ۱ / ۵۴۰ ص ۳۴ طبع نیکلسون)

چشم آدم چون به نور پاک دید جان و سر نام‌ها گشتش بدید
چون ملک انوار حق دروی بیافت در سجود افتاد و در خدمت شتافت

این چنین آدم که نامش می‌بَرَم گُرمِستایم تا قیامت قاصرم
(مثنوی ۱/ ۱۲۴۶ تا ۱۲۴۸ طبع نیکلسون)

حقیقت انسانی که کون جامع و آینه جمال و مظهر صفات قهر و لطف الهی است و به اعتبار خلافت و جانشینی خدا بناچار باید دارای تمام اوصاف مستخلف باشد. صفات و اسماء الهی بیکران است و احصا نمی‌پذیرد. بنابراین ستایش حقیقت انسانی به ذکر محامد و اوصاف — هرگز در شمار نمی‌آید. (فروزانفر — شرح مثنوی، ج ۱ ص ۲۳۶ و ج ۲/ ۴۵۷) طاعتِ عوام، گناهِ خواص است

طاعت و عبادت عوام برای خواص مردان خدا، گناه است و پیوستگی که آن‌ها به درگاه حق تعالی دارند. برای خواص، حجاب است، و این جمله از احادیث مأثوره یا کلمات عرفا است که گفته‌اند: «حسنات الابرار، سیئات المقرّین» مولوی گوید:

طاعت عامه، گناهِ خاصگان وصلت عامه، حجابِ خاص دان
(همای، مولوی چه می‌گوید / ۲۵۸ ج ۱)

أَمَّا بَعْدُ

ترکیبی از «أَمَّا» لفظ متضمن معنی شرط، «أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ.» و «بَعْدُ» ظرف زمان به معنی پس ضد قبل. و چون در این جا، مضاف‌الیه، محذوف منوی است، بعد را مبنی بر ضمّ باید خواند. و مضاف‌الیه محذوف آن بیش‌تر، لفظ حمد و نعت باشد (غیاث اللغات، المنجد) یعنی أَمَّا بَعْدُ الْحَمْدُ وَالصَّلَاةُ = پس از حَمْدِ خدای تعالی — «أَمَّا بَعْدُ» را «فصل الخطاب» گویند. سبحان وائل گوید:

لقد علم الحسّی الیمانسون ائسنی إذا قلت «أَمَّا بَعْدُ» اتّبی خُطیبها
(لغت‌نامه دهخدا ص ۱۲۹ شماره مسلسل ۸۶، حرف الف)

إِنَّ لِلْعُقُولِ حَدًّا

باید دانست که فعلیت در هیولا، فعلیت در قوه و استعداد است و جوهریت هیولی نیز — جوهریت استعدادی است یعنی هیولی جوهر مستعد است و استعداد و قوه نحو وجود

آنست و اگر هیولی دارای فعلیت باشد، در تحقق ملتجی به صورت نمی‌شود و فعلیت بر قوه مطلقاً تقدّم دارد، لذا اهل تحصیل، ترکیب هیولی و صورت را ترکیب اتّحادی می‌دانند نه انضمامی و هیولی در قبول صورت و اظهار استعداد و سایر احکام مترتب بر نفس هیولی، محتاج به فعلیت است

انّ للعقول حدّاً

نفی ماهیت از وجود معلول امکانی امکان ندارد و قول به این که حکم ماهیات عقول در تحت شعاع نور حق محکوم و حقایق مجرّده موجودند به وجود حق و نقص جوهری آن‌ها به کمال ذاتی منجبر است، برهانی نیست چون فیض حق که وجود منبسط باشد، بعد از قبول و تعین به وجود عقلی و نفسی حدّ قبول نموده و از همین حدّ و انحطاط وجود از رتبه واجبی و حقیقت قیومی و تعین در مرتبه و مقام خاص همان ماهیت است و این که یکی از اعظام حکما و افایم عرفا فرموده است ماهیت در عقول و جواهر اعلون امر عقلی است. باید اذعان نمود که ماهیت مطلقاً امری عقلی است و اعتباری بودن ماهیت همان عدم اصالت و عدم تحقق خارجی ماهیت است. لذا اهل عرفان گویند: عین ثابت ممکن محو نمی‌شود و وجود امکانی هرگز حدّ خود را رها ننموده و هر چه به حقّ نزدیک شود احکام و جویی غلبه می‌نماید و غیریت کم می‌شود و لی از حدّ امکانی خلاصی نمی‌یابد و حکم به هلاک دایمی شامل همه حقایق است غیر از حقّ قیوم.

(سید جلال‌الدین آشتیانی، حاشیه اجوبة المسایل، ذیل ص ۱۷۸)

مسأله ۱

مدینه مشهوره کبیره علی بر المغرب من بلاد البربر... و من امثال اهل المغرب: فاس بلد بلاناس (معجم البلدان ۲۳۰/۴ - بیروت ۱۳۷۶ هـ = ۱۹۵۷ م)

نخستین سفر محی‌الدین به شهر «فاس» چنان که در کتاب «فتوحات مکیه» خویش بدان اشارت دارد، علی‌الظاهر در سال ۵۹۱ هـ ق (۱۱۹۴ م) انجام پذیرفته است و در آنجا

است که براساس حساب جُمْل پیروزی سپاهیان موحد را بر لشکر نصاری در اندلس مژده داده است (فتوحات ج ۴ ص ۲۲۰)

وی در سال ۵۹۳ نیز برای دومین بار به شهر فاس رفته و در آنجا رحل اقامت افکنده و بساط افاضه گسترده، به مقام کشف و شهود نایل آمده است. وی در کتاب فتوحات - به اقامت در فاس و دیدار با ابو عبدالله محمد بن قاسم فاسی در مسجد «الازهر» و استفاده از محضروی و به مراتب فضایل نفسانی و کمال معنوی او نیز اشارت دارد. (فتوحات ج ۱، باب ۴۲، ص ۲۴۴ و ج ۴ ص ۵۰۳ سطر ۲۱)

و در این شهر است که در عین اشتها و احترام در میان اهل طریقت - در بستان ابن حیون، با قطب زمان دیدار و او را شناخته است اما به درخواست قطب، وی از معرفی نامبرده به دیگر حاضران خودداری ورزیده است و به این لحاظ به دعای قطب در حق خویش سرافراز آمده است. (فتوحات ج ۴ باب ۴۶۲ ص ۷۶ س ۱۱)

همچنین وی به اشتغال به نماز جماعت در مسجد الازهر این شهر و نبل به مقام تجلی (فتوحات ج ۲ باب ۲۶ ص ۴۸۶) و ادامه اقامت تا سال ۵۹۴ - و افاضه سری از اسرار الهی به وی و افشاء آن سر به خاطر عدم آگاهی و مورد بازخواست قرار گرفتن خویش از جانب حق تعالی (فتوحات ج ۲ ص ۳۴۸) یاد می کند. و هم در این شهر و در این سال است که خدای نشانه «خاتم محمدی» (ص) را به وی داده و بروی شناسانیده است ولی او از دادن نام و نشان آن خودداری ورزیده است. (فتوحات ج ۳ ص ۵۱۴)

مسأله دوم

اشاعره گویند: قضا عبارت از اراده از لیه حق تعالی است. فلاسفه گویند: قضاء الهی، علم او است به آنچه شایسته موجود شدن است. که عنایت از لیه هم نامیده اند (اسفار ج ۳ ص ۶۲)

از ظاهر عبارت چنین برمی آید که مقصود مصنف از احکامی که در ذیل این مسأله بیان می دارد - صور قضائیه حق است که صورت های خارجی بر طبق آن ایجاد گشته است

مسأله ۳ یا واهب العقل

عقل (ع)

فهمیدن، دریافت کردن، هوش، شعور ذاتی، فهم، علم، دانش مقابل جهل، خرد — علم به مصالح امور و منافع و مضار و قبح افعال — قوه مدرکه کلیات که مرتبت کمال نفس است. عقل انسانی: قوه‌یی است از قوای نفسانی انسان که فعلش تفکر و تدبیر و نطق و تمیز و ایجاد صنایع و جز آنست (معین با تلخیص)

سخن در مزیت عقل و سنایش آن و در مذمت نادانی و نکوهش آن —: یکی از دانشمندان می‌فرماید: خرد، چیزی است که از بدی‌ها باز دارد و دل را بر خوبی‌ها برانگیزد. و خرد وسیله باز دارنده از بدی‌ها و وسیله نجات از تباهی‌ها است. و دقت در عواقب امور پیش از رسیدن مصیبت‌ها و آگاهی از ارزش اشیاء است به گفتار و کردار بنا بر قول پیامبر (ص) که فرمود: با توکل زانوی اشتر ببند. خردمندان و دانشوران و دانایان دین مستفق. القولند که جمله کارها از خرد و بزرگ، نیازمند خرد است و عقل به تجربه نیاز دارد و گفته‌اند عقل سلطانی است که دارای لشکریانی است و فرمانده لشکرش — خرد و در مرحله بعد تشخیص و آنگاه اندیشه و سپس درک است و از آن پس نگاهداری در حافظه و در پایان بهجت خاطر است. زیرا دوام اعتدال جسم و جان به عقل بستگی دارد. و جان انسانی بمنزله چراغی است که نورش عقل است. و در حدیث آمده است که خداوند میان بندگان خویش، چیزی به از عقل تقسیم نفرمود. و در روایت است که جبرئیل (ع) نزد حضرت آدم (ع) آمد و گفت سه ارمغان برای تو آورده‌ام یکی از آنها را برگزین، آدم پاسخ داد، آنها چیستند؟ جبرئیل گفت، حیا و عقل و دین. آدم علیه السلام فرمود: عقل را برگزیدم. جبرئیل نزد حیا و دین رفت و گفت باز گردید زیرا آدم عقل را بر شما ترجیح داد. آندو گفتند حال ما اینست که هر کجا باشیم با عقل باشیم. و یکی از خردمندان گفته است: هر که بدون راهنمایی خرد — در پی دوراندیشی باشد از جاده صواب بدور افتاده است. و عقل چراغی است که تاریکی جهالت را بدان می‌زدایند و هدایت را از غوایت تمیز می‌دهند و مثلی نور افشانی عقل و تاریکی جهل چنانست که هر گاه عقل جمال بنماید — خورشید در مقابلش

تاریک می‌نماید و هر آنگاه که جهل به سلطانی نشنید - شب در برابر ظلمتش روشن جلوه می‌نماید. وزیوری به از عقل آراسته به ادب و علم محلی به ورع و بردباری مزین به مدارا و خوش رفتاری و مدارای آراسته به پرهیزگاری وجود ندارد. در روایتست که جبرئیل (ع) نزد پیامبر (ص) نازل گردید و گفت: ای محمد تمامی فضایل اخلاقی دنیا و آخرت را بر تو تقدیم داشتم. فرمود آن چیست؟ پاسخ داد: خذ العفو و أمر بالعرف و اعرض عن الجاهلین (از خطا در گذر و به کار خیر فرمان ده و از نادانان روی بگردان)...

و از شیوه‌های پسندیده عقل، خرسندی است که گنجی است پایان ناپذیر و صدقه است که عزت مستدام است و کمال سرفرازی آدمی به بی‌نیازی او از مردم است و نیز از شیوه‌های پسندیده عقل - آزرَم داشتن (حیا) است و گفته‌اند: إِذَا قُلَّ مَاءُ الْوَجْهِ قَلَّ حَيَاوُهُ وَلَا خَيْرَ فِي وَجْهِهِ إِذَا قَلَّ مَسَاوُهُ وقتی آبرو نقصان پذیرد - آزرَم کم می‌شود و از شخص پررو - امید خیری نتوان داشت

و نیز از شیوه‌های پسندیده عقل - خوش رفتاری و خوش خویی است. از پیامبر (ص) نقل شده است که فرمود: کامل ایمانترین مردم - خوش خوی‌ترین ایشانست... (ترجمه و تلخیص از حیات الحيوان دمیری ج ۲ ص ۲۸۲ و ۲۸۳).

گرامی‌ترین نعمت‌ها، موهبت خردمندی است چه تنها وسیله خداشناسی و در نظر گرفتن مصالح و مآل اندیشی و ادراک دشواری‌ها و گردآوری فضیلت‌ها - خرد است. درباره ارزش و اهمیت خرد سخنان بسیار گفته‌اند از جمله ابن جوزی در آغاز کتاب «الاذکیا» ی خویش - به مناسبت مقام و مقال - احادیث متعددی در بیان فضیلت عقل آورده است و سلسله اسناد احادیث مذکور را نیز به شیوه مرضیه قدما ملحوظ داشته است. از جمله آن‌ها یکی اینست: ان القوم لیحجون و یعمرون و یجاهدون و یصلون و یصومون و مایعطون یوم القیامة الأعلى قدر عقولهم (مردمان حج می‌گذارند و عمره بجای می‌آورند و در راه خدای مجاهدت می‌ورزند و نماز می‌گزارند و روزه می‌دارند و در روز قیامت - جز به میزان خردی که دارند - بدان‌ها پاداشی داده نمی‌شود) که مراد داشتن معرفت در انجام

فرایض دینی و مذهبی است. باز در حدیثی دیگر چنین آورده است که: **إِنَّ الرَّجُلَ لَيُنْتَلِذُ ذِيهِ - الْجَنَّةِ بِقَدْرِ عَقْلِهِ**: آدمی بمیزان خردش - در بهشت بهره ور می گردد.)

علامات و امارات که بر عقل عاقل و ذکاء ذکی بر شمرده اند از حیث صورت و معنی و احوال و افعال - متعدد و مختلف است. از جمله علامات صوری - حکما گویند خلق معتدل (اعتدال اخلاق) و نیروی مناسب در هر فرد - نشانه قوت عقل وجودت فطنت اوست و چون گردن وی سبتر گردید - بر قوت دماغ و وفسور عقل وی دلالت دارد و هر که چشمانش بسرعت و حدت حرکت کند او مکار محتال دزدی بیش نیست و به ترین چشمان - از آن شهلا چشمان است و چون شخصی چشم شهلا نداشت و و دیدگانش بیش از حد درخشان و یا زرد و یا سرخ نبود - بر طبیعت سالم وی دلالت دارد و چون کسی را دیدگانی فرو رفته و ریز باشد او مکاری حسود است...

یوسف بن حسین از قول ذوالنون نقل می کند که هر که دارای پنج خصلت باشد - امید عاقبت نیک - و لودر دو ساعت قبل از مرگ وی باید داشته باشد. گفتند چیست: گفت: استواء الخلق و خفة الروح و غزارة العقل و صفاء التوحید و طیب المولد. (اعتدال اخلاق و سبکروحي و خردمندی و یکتاپرستی صادقانه و شرافت و نجابت خانوادگی.) از جمله امارات وجود خرد در آدمی - که در معنی و احوال و افعال وی می توان یافت سکوت و سکون و خفصی بصر و کیفیت حرکات وی در اماکن گوناگون و عاقبت اندیشی وی است که هرگز خواسته آنی که ضرری آتی بدنبال دارد - وی را نمی فریبد و او را از جای بدر نمی برد او در فضای حیات - به تأمل و تدبیر می پردازد و به تروبرتر را در خوراک و پوشاک و گفتار و کردار برمی گزیند و آنچه گمان و یا بیم زیان در آنست رها می کند و برای آنچه در شرف وقوع و بیش آمدن است - از قبل آماده می شود.

ابوالدرداء می گوید: آیا می دانید که امارات خردمند چیست؟ نسبت به بالاتر فرو تن است و فروتر را حقیر نمی شمارد، در گفتار خویش پرهیز گار و کم حرف است - با مردم با مدارا معاشرت می ورزد و ایمانش به خدا در نهایت اتقان و تنها بین او و خداست، از این رو، وی در دنیا با تقیه و کتمان روزگار می گذراند.

لقمان به فرزندش چنین گفته است: آدمی بواقع خردمند نیست مگر این که به ده خصلت آراسته باشد: از غرور در امان باشد و تنها آرزویش کمال باطن خود باشد - به کفاف قناعت ورزد و افزونی آن را نثار نماید - فروتنی را بر بزرگی راجح شمارد و خواری را از عزت برتر بداند - در ایام زندگانی همواره در طلب دانش باشد و هر گاه از وی چیزی خواهند - دلتنگ نگردد - کار خوب ولی اندک دیگران را بسیار و کار بسیار خویش را اندک شمارد و دهمین خصلتی که ویرا به نام بلند و شکوهمند می‌رساند - آن که همه مردم عالم را به از خویش بداند و خود را بدتر از دیگران و هر که را از خود برتر و بالاتر دید - شاد شود و مایل به پیروی از وی باشد و هر گاه شخصی بد را دید با خود بگوید چه بسا که وی رستگار گردد و من نابود گردم و با چنین احوالی - خرد انسان کامل، است.

«ترجمه با تصرف و تلخیص از کتاب «الاذکیا» ی ابن جوزی»

برای اطلاع بر منزلت عقل و طریق ریاضت آن رجوع شود به زهر الاداب و نمر

الالباب ج ۱ ص ۱۵۰

«در فضیلت و ستایش عقل»

«آفریدگار که نامش بزرگ باد خرد از آن به ما ارزانی داشت، که به مددش بتوانیم، در این دنیا و آن دیگر، از همه بهره‌هایی که وصول و حصولش در طبع چون مایی به ودیعت نهاده شده است، برخوردار گردیم. خرد بزرگترین مواهب خدا به ماست و هیچ چیز نیست که در سود رسانی و بهره بخشی بر آن سرآید. با خرد بر چارپایان ناگویا برتری یافته‌ایم چندانکه بر آنان چیرگی می‌ورزیم و آنان را به کام خود می‌گردانیم و با شیوه‌هایی که هم برای ما و هم برای آنها سودبخش است بر آنان غلبه می‌کنیم. با خرد بدانچه ما را برتر می‌سازد و زندگانی ما را شیرین و گوارا می‌کند، دست می‌یابیم و به خواست و آرزوی خود می‌رسیم. به وساطت خرد است که ساختن و بکار بردن کشتی‌ها را دریافته‌ایم چنان که به سرزمین‌های دور مانده‌ای که بوسیله دریاها از یکدیگر جدا شده‌اند و اصل گشته‌ایم. پزشکی با همه سودهایی که برای تن دارد و تمام فنون دیگر که به ما فایده می‌رسانند - در بر تو خرد ما را حاصل آمده است. با خرد به امور غامض و چیزهایی که از مانهان و پوشیده

بوده است پی برده ایم. شکل زمین و آسمان، عظمت خورشید و ماه و دیگر اختران و ابعاد و جنبش های آنان را دانسته ایم، و حتی به شناخت آفریدگار بزرگ نایل آمده ایم و این از تمام آنچه برای حصولش کوشیده ایم والاتر است و از آنچه بدان رسیده ایم سود بخش تر. بر روی هم خرد چیزی است که بی آن وضع ما همانا وضع چارپایان و کودکان و دیوانگان خواهد بود. خرد است که بوسیله آن افعال عقلی خود را پیش از آنکه بسرحواس آشکار شوند، تصور می کنیم و از این رهگذر آنها را چنان در می یابیم که گویی احساسشان کرده ایم، سپس این صورتهای را در افعال حسی خود نمایان می کنیم و مطابقت آنها را با آنچه بیشتر تخیل و صورتگری کرده بودیم پدیدار می سازیم.

چون خرد را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی است، سزاوار است که مقامش را به پستی نکشانیم، از پایگاهش فرود نیاوریم و آن را که فرمانرواست — فرمانبر نگردانیم سرور را بنده و فرادست را فرو دست نسازیم، بل که باید در هر باره بدان روی نماییم و حرمتش گذاریم، همواره بر آن تکیه کنیم، کارهای خود را موافق آن تدبیر کنیم و به صواب بدید آن دست از کار کشیم. هیچگاه نباید هوی را بر آن چیرگی دهیم زیرا هوی آفت و مایه تیرگی خرد است و آن را از سنت و راه و غایت و راستروی خود بدور می راند و خردمند را از رشد و آنچه صلاح حال اوست باز می دارد. برعکس، باید هوی را ریاضت دهیم، خوارش کنیم، و مجبور و وادارش سازیم که از امر و نهی خود فرمان برد. اگر چنین کنیم خرد بر ما هویدا می شود و با تمام روشنایی خود ما را نور باران می کند و به نیل آنچه خواستار آنیم — می کشاند. از بهره یی که خدا از خرد به ما بخشید و بدان پر ما منت گذاشته است، نیکبختیم.»

حکیم سنایی در منظومه عرفانی حدیقه، عقل را «سایه خدا» دانسته است.

عقل، سلطان قسادر خوش خوست	آنکه سایه خداش گویند، اوست
سایه با ذات آشنا باشد	سایه از ذات کی جدا باشد؟
عقل شاهست و دیگران حشمتند	زانکه در مرتبت ز عقل گمند
عقل بر هیچ دل ستم نکند	به طمع قصد مدح و ذم نکند

عقل خود کارهای بد نکند هرچه آن ناپسند، خود نکند
 عقل دمساز زور و بهتان نیست پرده پوش فلان و بهمان نیست
 عقل را چون بیافتی بنواز از دل خویش جای او برساز
 (گزینش از ص ۲۹۷ تا ۳۰۵ حدیقه الحقیقه - چاپ ۱۳۵۹ شمسی دانشگاه تهران)
 یکی از ادیبان می گوید: خرد هر کس دوست او و بیخردی وی دشمن اوست. و یکی
 از بلغاء گوید: بهترین موهبت ها، خرد و بدترین دشواری ها، بیخردی و نادانی است. یکی از
 شاعران - ابراهیم بن حسان - می گوید:

يَزِينُ الْفَتَى فِي النَّاسِ صِحَّةُ عَقْلِهِ وَإِنْ كَانَ مُحْظُورًا عَلَيْهِ مَكَاسِبُهُ
 يَشِينُ الْفَتَى فِي النَّاسِ قَسَلَةُ عَقْلِهِ وَإِنْ كَرُمْتَ أَغْرَاقُهُ وَ مَنَاسِبُهُ^{۶۰}
 يَعْيشُ الْفَتَى بِالْعَقْلِ فِي النَّاسِ إِثْرُهُ عَلَى الْعَقْلِ يَجْرِي عِلْمُهُ وَ تَجَارِبُهُ
 وَأَنْضَلُ نَسَمِ اللَّهِ لِلْمَرْءِ عَقْلُهُ فَلَيْسَ مِنَ الْأَشْيَاءِ شَيْءٌ يَقَارِبُهُ^{۶۱}
 إِذَا اكْتَمَلَ الرَّحْمَنُ لِلْمَرْءِ عَقْلُهُ فَسَقَدَ كَمُكَلَّتْ أَخْلَاقُهُ وَ مَأْرِبُهُ....
 و خرد به دو نوع غریزی و مکتسب، تقسیم می شود. پیامبر (ص) فرمود: «العقل نور فی القلب، یفرق بین الحق و الباطل». و در امثال و حکم آمده است: هر که را زندگی طولانی گردد - نیروی جسمانیش کاستی می پذیرد و قوای عقلانی وی بسیار می گردد. و در این زمینه گفته اند: روزگار، هیچ نادانی را بخود و انمی گذارد و او را بدون نردید - ادب می نماید. یکی از بلغا می گوید: تجربه، آینه خرد و غفلت و فریب به آرزوهای باطل، نتیجه جهل و نادانی است. و یکی از ادیبان گوید: آنچه گذشت از آنچه باقی مانده است - خبر می دهد و صاحبان خرد بدانچه آزموده اند، عبرت می پذیرند. و یکی از شاعران گوید:
 أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْعَقْلَ زَيْنٌ لِأَهْلِهِ وَلَكِنْ تَمَامَ الْعَقْلِ طَوْلُ التَّجَارِبِ
 و دیگری گوید:

إِذَا طَالَ عُمُرُ الْمَرْءِ مِنْ غَيْرِ آفَةٍ أَفَادَتْ لَهُ الْإِيَامُ فِي كَرِّهَا عَقْلًا
 ۶۰ - قلّة عقله، فساد رأیه. وأغراقه: جمع عرق، والمراد الاصل. والمناسب «الانساب»، والنسب ما ينتمي اليه الانسان من الآباء والأشراف.

۶۱ - القسم بفتح فسكون: ما يقسمه الله بين الناس من الحفظ والمواهب

و حکما می گویند: آیه العقل سُرْعَةُ الفهم، و غایتة إصابة الوهم = سرعت دریافت، نشانه خردمندی است و نهایت خردمندی، اصابت وهم^{۶۲} است.

از انس بن مالک روایت شده است که: «نزد رسول خدا (ص) از مردی ستایش بسیار کردند. فرمود: پایه و مایه خرد وی چیست؟ گفتند: ای رسول خدا، عبادت او بسیار خوب، اخلاقش این طور، فضلش بدین مایه و ادبش بدان پایه است...، پیامبر فرمود: میزان خردمندی وی چیست؟ گفتند: ما او را به انواع عبادت و خیر و نیکی ستودیم و تو همچنان از خردمندی او می پرسی؟ پیامبر (ص) فرمود: «إِنَّ الْإِحْقَاقَ الْعَابِدِ يَصِيبُ بِجَهْلِهِ أَكْثَرُ مِنْ فَجْوَةِ الْفَاجِرِ، وَإِنَّمَا يَقْرُبُ النَّاسَ مِنْ رَبِّهِمْ بِالزُّلْفِ عَلَى قَدَرِ عُقُولِهِمْ» = جهل نادان پرهیزگار - زانمندتر از فجور فاجر تبهکار است و مردمان بمیزان خردمندیشان به پروردگارشان تقرب می جویند.»

در این مسأله اختلاف است که با توجه به این نکته که - فضایل عبارت از رعایت توسط و اعتدال میان دو فضیلت است، بهمان گونه که میانه روی بین دور ذیست، خیر محسوب می گردد - آیا اگر بر عقل مکتسب آدمی همواره افزوده گردید - تجاوز از توسط و اعتدال و خروج از حد فضیلت نیست؟ چنان که در تأیید این مقال در سنت از رسول (ص آورده اند که فرمود: «خیر الامور اوساطها» و علی بن ابی طالب (ع) فرموده است «خیر الامور النمط^{۶۴} الأوسط، الیه یرجع العالی، و به یلحق التالی.»

و افزوده اند که زیادت خرد به دهاء و مکرومی انجامد و این مذموم است. داهی و مکار نکوهیده است. از این روی یکی از حکیمان گوید: آن پایه و مایه از خردمندی که تو را به سبیل رشاد - راه نماید - کافی است. و یکی از بلغا گوید: اندکی که تو را کفایت کند به تر از بسیاری است که تو را به سرکشی و ادار سازد. و اصح اقوال در این زمینه اینست که: افزایش خردمندی، فضیلت است، چه امور اکتسائی بی پایان است و تنها افزایش فضایل محدود، نقص مذموم بشمار می رود. چه آنچه از حد (توسط در فضایل) در گذرد، فضیلت

۶۲ - الوهم: إدراك المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس

۶۳ - الزُّلْفُ: جمع زُلْفَةٍ، وهى القرية

۶۴ - النَّمْطُ: الأسلوب والطريقة

نامیده نمی‌شود. مانند شجاع که چون از حد شجاعت در گذرد - تهوّر^{۶۵} - نامیده می‌شود و بخشش، نیز که چون سخا در گذرد، - تیزیر - نامیده می‌شود. ولی وضع و حال خرد مکتسب - چنین نیست. چه افزایش میزان خرد آدمی موجب علم به امور و حسن اصابت به ظنون و معرفت به آنچه باید باشد در برابر آنچه هست - می‌گردد و این نه تنها منقصت نیست که فضیلت نیز بشمار می‌رود. و از پیامبر (ص) روایت شده است که فرمود: «أفضلُ الناس، أَعقلُ الناس» و نیز گفته‌اند: «هیچ کس را خردمند بدان مگر اینکه نیکوکار و دیندار باشد چه نیکی و دینداری از لوازم خردمندی است». و از این رو گفته‌اند: «خردمند کسی است که امر و نهی خدای را رعایت کند». «لقمان بن ابی عامر، از ابی الدرداء (= هو عویمر بن زید بن قیس الانصاری، صحابی جلیل مات فی دمشق سنة ۳۲هـ) روایت کرده است که پیامبر (ص) بدو فرمود: «ای عویمر، بر خرد خویش بیفزای تا به سروردگارت نزدیکتر شوی، گفتم: راستی اگر این چنین است چه تضمینی بر این مقالت داری؟ فرمود: از محارم الهی دوری کن و فرائض خداوندی را بجای آر، در این حال خردمند هستی آنگاه همواره به صالحات اعمال پرداز، که دلالت بر خردمندی تو در دنیا و تقرب بیشتر به خداوند و عزّت و بزرگواری تو دارد.»

و بدان که عقل مکتسب از خرد غریزی و فطری جدا نیست بل که حاصل آنست که هرگاه عقل غریزی از خرد مکتسب جدا گردد - آدمی مسلوب الفضایل و موفور الرذایل است. و یکی از بلغا می‌گوید: «دولة الجاهل عبْرَةُ العاقل = دولت جاهل، مایه عبرت عاقل است.» انوشیروان (= انوشیروان بن قباد بن فیروز بن یزدجرد بن بهرام، الملقب بالملك العادل که در چهل و دومین سال پادشاهیش - پیامبر (ص) به جهان آمد. و ۴۸ یا ۴۹ سال شاهی کرد.) از بزرجمهر (= وزیر انوشیروان است که حکم و مواعظ وی از همه ایرانیان پیش از اسلام بیشتر است و ذکر سخنان حکیمانه او بسیار در کتب عربی در عهد اسلامی آمده است) پرسید: برای آدمی چه چیز به‌تر؟ فرمود: خردی که بدان زندگانی کند، انوشیروان گفت: اگر خردمندی نبود چه؟ گفت: دوستانی که عیب وی را پوشانند، گفت: اگر این را هم نداشت، چه؟ پاسخ داد: دارایی و مالی که بدان محبوب آدمیان گردد. پرسید: هرگاه چنین

۶۵ - التهوّر: الاقدام علی امور لاینهی الاقدام علیها، لان فیها هلكة

نبود؟ گفت: سکوت همیشگی. گفت در غیر این صورت. پاسخ داد: فَمَوْتُ جَارِفٍ^{۶۶}.
و پادشاهان ایران هرگاه بر خردمندی خشمگین می شدند - او را با نادانی زندانی
می کردند. فَمَا أَكْثَرَ الْعِبَرِ لِمَنْ نَظَرَ، وَأَنْفَعَهَا لِمَنْ اعْتَبَرَ!

و بدان که بهمان نسبت که فضایل خردمند - انتشار می یابد - رذایل نادان نیز بهمان گونه
ظاهر می گردد. به گونه‌یی که زبانزد همگان و مشارالیه با لبنان می گردد مانند کسی که
آورده اند: «كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ لَهُ حِمَارٌ، فَقَالَ: يَا رَبِّ، لَوْ كَانَ لَكَ حِمَارٌ لَعَلَفْتُهُ مَعَ
حِمَارِي فَهَمَّ بِهِ نَبِيٌّ مِنْ أَنْبِيَاءِ اللَّهِ، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ: إِنَّمَا أُثِيبُ كُلَّ إِنْسَانٍ عَلَى قَدْرِ عَقْلِهِ. =
مردی در میان بنی اسرائیل بود که خری داشت. مرد گفت: خدایا اگر خری می داشتی، آن را
با خر خویش می چرانیدم. اکنون پیامبری از پیامبران الهی را بر تادیب وی برگمار خداوند
به سویش وحی فرستاد: که ماهر یک از افراد را به میزان خردشان - متمکن می سازیم.»

و برای عار و عیب نادانی، غایتی و زیان حقیقی را نهایی، متصور نیست، شاعر می فرماید:
لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ يُسْتَطَبُّ بِهِ إِلَّا الْحِمَامَةَ أَعْيَتْ مِنْ يُدَاوِيهَا
(با تلخیص ترجمه از باب اول کتاب ادب الدین والدین فی فضل العقل ص ۳ تا ۱۷).

و حاجی ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ هـ) در آغاز شرح منظومه چه خوب
می فرماید:

يَا وَاهِبَ الْعَقْلِ لَكَ الْمَخَايِدُ إِلَى جَنَائِكَ انْتَهَى الْمَقَاصِدُ...

و نیز نگاه شود به، اساس التوحید (مهدی آشتیانی - ص ۲۵۳ پیعد)

مسأله سوم ص

اعتصام: بازماندن از گناه به امید لطف پروردگار، باز ایستادن از معصیت به امید لطف خدا

آن مؤمنان را اعتصام، آنجا که پرسند از جزا دیوان ناصر خسرو ۵۵۱

در دین چو اعتصام به حبل متین کنند آن به که مطلع سخن از رکن دین کنند
(أنوری)

۶۶ - (فا): الطاعون لأنه يَجْرُفُ النَّاسَ كَجَرَفِ السَّيْلِ الْجَرَفِ: الجانب الذي أَكَلَهُ الْمَاءُ مِنْ حَاشِيَةِ النَّهْرِ. ومنه قولهم
«فَلَانٌ بَيْنَ عَلَى جَرَفٍ هَارٍ لَا يَدْرِي مَا لَيْلٌ مِنْ نَهَارٍ» أي عَلَى جَرَفٍ ضَعِيفٍ سَاقِطٍ

این اصطلاح عرفانی است و تمسک جستن و توسل بردن به لطف خدا جهت نجات و تحفظ از معصیت است، و اعتصام به حبل الله است که عبارت از تصدیق و وعد و وعید الهی باشد و ترک علایق دنیوی و بریدن از خلق و پیوستن برحق است. و آن را مراتب است. (فرهنگ علوم عقلی ص ۷۷)

ابیات ذیل منسوب به شیخ الرئيس ابوعلی سینا است:

إِعْتِصَامُ الْوَرَى بِمَعْرِفَتِكَ عَجَزَ الْوَاصِفُونَ عَنْ صِفَتِكَ
تُسَبِّحُ إِلَيْنَا فَإِنَّا بَشَرٌ مَا عَرَفْنَاكَ حَقٌّ مَعْرِفَتِكَ

پناه و حفاظ مردم به شناسایی تو است ستاینندگان از وصف تو فرومانده اند
توبه ما را بپذیر چه ما بشر هستیم و چنان که حق شناسایی تست، تو را نشناختیم
(مرحوم دکتر محمد خزائلی «شرح گلستان» ص ۱۳۱) چاپ دوم ۱۳۴۸ - انتشارات جاویدان
از فصل یازدهم «فصوص الحکم» چنین برمی آید که مسیحی الدین قایل به علم
حضور اجمالی در عین کشف تفصیلی بوده است. چنان که در فصل مزبور می گوید:
«واجب الوجود مبدأ کل فیض».

مسألة ۳ والمقول علیه كان الله ولا شيء معه

حقیقت وجود ذاتاً بدون واسطه یک نوع معیّت قیومیّه با اشیاء دارد که از آن به «قرب و ریدی» تعبیر شده است که عین احاطه قیومیّه حق است و فعل واحد او احاطه سربانیّه در حقایق دارد و فعل واحد که از آن به (أمر) تعبیر شده است، از جهتی عین حق و از جهتی غیر حق و عین خلق است و مصحح کثرت و سبب ایجاد یا ظهور و سبب وجودی و تهیّه اعداد از برای ایصال فیض به همه حقایق ولی به جهت قرب و ریدی و معیّت قیومی غالب است بر همه چیز. پس همه چیز از اوست و برگشت همه به او و

عالم به خروش لا اله الا هوست غافل به گمان که دشمنست این یا دوست
دریا به وجود خویش موجی دارد خس پندارد که این کشاکش از اوست
(آقا سید جلال الدین آشتیانی ص ۱۴۳ و ۱۴۴ اجوبة المسائل و ذیل شارح حکیم بر قره العیون صلاً
مهدی نراقی (ص ۱۵۳ - ۱۵۵) در تفسیر هو معکم اینما کنتم).

معیتِ قیومی خالق با مخلوق، اصطلاح عرفا و فلاسفه الهی است. به این معنی که همه چیز قایم به حق است و حق تعالی در همه جا و همه حال با ما است. چنان که در کلمات ائمه دین نیز وارد است: «لیس فی الاشیاء بوالج ولا عنها بخارج.» و «داخل فی الاشیاء لا بالممازجة و خارج عن الاشیاء لا بالمزایلة» و ملا جلال الدین محمد بلخی در دفتر اول مثنوی، آیه شریفه «و هو معکم اینما کنتم» سوره حدید را این طور تفسیر کرده است که هر حالی از احوال بشر، مظهر اسم و صفتی از اسماء و صفات الهی و نمودار اراده و قدرت و خواست و مشیئی از حق تعالی است:

گر به جهل آییم آن زندان او است و ر به علم آییم آن ایوان او است
اضافه «زندان» و «ایوان» اضافه تخصیصی است و ضمیر «او» مرجعش همان مرجع ضمیر «و هو معکم» یعنی حق تعالی است.

مقصود مولوی این است که جهل بشر زندانی است که حق تعالی برای او مقدر کرده. و علم بشر، ایوان و گلستانی است که خداوند بدو عطا فرموده است. و بر این قیاس است مدلول باقی اشعار که می خوانیم:

ور به خواب آییم مستان ویم	ور به بیداری به دستان ویم
ور بگرییم، ابر پرزرق و یسیم	ور بخندیم، آن زمان برق ویم
ور به خشم و جنگ عکس قهر او است	ور به صلح و عذر عکس مهر او است
ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ	چون الف او خود چه دارد؟ هیچ هیچ

(استاد همایی، مولوی نامه ج ۱ ص ۹۹ و ۱۰۰)

مسألة سوم ص ۵

مراد از نسب و اضافات، ربط و نسبت اشراقی است نه نسب مقولی و مراد از جوهریت اصل وجود و عرضیت وجود و عرضیت وجودات امکانی، جوهر و عرض مصطلح حکما نمی باشد.

مسألة ۴

فنا

حقیقت فنا آنست که سالک به علم یقینی دریابد که حق تعالی عین وجود است و جز خدا هر چه باشد، عدم مطلق است. سوی الله، او را هیچ در هیچ نماید. از سر هستی خویش برخیزد. خدای را به خدای دریافت کند و جز پروردگار، احدی را به رسم وجود نشناسد تا حقیقت «لا اله الا الله» هویدا گردد. (اصول تصوف ۶۲۲)

ابوسعید خراز گفته است: «فنا متلاشی شدن است به حق و بقا، حضور است با حق». تذکره ۴۶۱.

اصطلاح فنا بر اطوار و معانی مختلفی اطلاق می شود که مهم ترین آن ها عبارتند از:

۱ - تغییر حال روحی از راه خاموش کردن جمیع هوس ها و میل ها و اراده ها و تعینات شخصی. مولانا در دفتر اول مثنوی در حکایت «آمدن رسول قیصر روم به نزد عمر به رسالت» می گوید:

هر که راه هست از هوس ها جان پاک	زود بیند حضرت و ایوان پاک
چون محمد پاک شد زین نار و دود	هر کجا رو کرد وجهه الله بود
هر کرا باشد ز سینه فتح باب	او ز هر شهری بیند آفتاب

مثنوی ۸۶/۱ نیکلسون

و همچنین در مجلد پنجم مثنوی، ضمن داستان «آن عاشق که با معشوق خود برمی شمرد خدمت ها و وفاهای خود را و شب های دراز تتجافی جنوبهم عن المضاجع را و بی نوایی و جگر تشنگی روزهای دراز را و می گفت که من جز این خدمت نمی دانم و جواب گفتن معشوق او را» می گوید:

آن یکی عاشق به پیش یار خود	می شمرد از خدمت و از کار خود
کز برای تو چنین کردم چنان	نیرها خوردم درین رزم و سنان
مال رفت و روز رفت و نام رفت	بر من از عشقت بسی ناکام رفت
هیچ صبحم خفته یا خندان نیافت	هیچ شامم با سرو سامان نیافت

آنچ او نوشیده بود از تلخ و دُرد
نه از برای مستی بل می‌نمود
صد سخن می‌گفت زان درد کهن
گفت معشوق این همه کردی و لیک
کیانچه اصل اصل عشقست و ولاست
گفتش آن عاشق بگو کان اصل چیست؟
تو همه کردی، نسردی زنده‌یی

(مثنوی ۷۹/۵ و ۸۰ نیکلسون)

۲ — بی‌خودی و عدم استشعار به وجود خویش بواسطه جمع شدن همه قوای نفسی در خدا
یعنی استغراق در مشاهده صفات الوهیت. مولوی در دفتر اول مثنوی در داستان پیر جنگی
می‌گوید:

هست هشیاری زیادِ ماضی
آتش اندر زن به هر دو تا به کی
ماضی و مستقبلت پرده خدا
تا گره بانی بود هم راز نیست
قال و حالی از ورای حال و قال
همشین آن لب و آواز نیست
غرقه گشته در جمال ذوالجلال

مثنوی ۱۳۴/۱ و ۱۳۵ نیکلسون

و در بدایت قصه فرماید:

ما بمردیم و بکلی کاستیم
بانگ حق اندر حجاب و بسی حجاب
بانگ حق آمد همه برخاستیم
ای فسنا پسویدگان زیر پوست
آن دهد کاو داد مریم را ز جیب
باز گردید از عدم ز آواز دوست

مثنوی ۱۱۷/۱ بعد نیکلسون

۳ — وقفه یافتن و از کار بازماندن عقل شعوری اعمال و حالات ذهنی است.
عالی‌ترین مرتبه فنا وقتی است که طالب را شعور به حال فنا هم از بین برود. و این حال
است که صوفیه «فناء الفناء» می‌نامند.

در این مقام، صوفی محو در مشاهده «ذات الوهیت» است و طی این مرحله است که

عارف را مستعد «بقا» و «دوام» در خدا قرار می‌دهد.

ممکن است پرسیده شود این فنای توأم با بسی خبری، با رعایت احکام و قوانین شرعی که غالب پیشوایان صوفی نهاد، بدان اهمیت بسیار داده‌اند، بظاهر منافات دارد. در جواب گفته‌اند: خداوند خود حافظ اصفا و مؤمنان است و مانع آن است که خلاف طاعتی از آن‌ها سر یزند.

حاصل آن که هر کس در خودش بمیرد، در خدا زندگی خواهد کرد. پس فنا علامت بقا و سرحد بقاست، و از این جا به بعد، صوفی به حیات ابدی که حیات خداست اتصال می‌یابد....»

با رعایت اختصار و تصرف — اقتباس از تاریخ تصوف در اسلام ۳۷۳ تا ۳۸۷

ولایت

حقیقت ولایت، توسعهٔ ایجاد وجود حق است بر مستعدان ازلی و قبالان لم یزلی بر این وجه که به قدرت ولایت ولی مطلق آن که شایستگی دارد از تیرگی خودی و خودبینی و هستی موهوم خویش که در واقع کدورت نیستی است، خالص شود و به جلوه و بهاء و نور و صفاء وجود حق حقیقی پاک و تابناک گردد. لذا خداوند فرمود: وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ (سوره شوری آیه ۲۸) و ندای هنالک الولاية لله الحق هو خیر ثواباً و خیر عقبا (سوره کهف آیه ۴۲) منادی این معنی دلربا و ناظر بدین مطلب والاست. (اصول تصوف/۹۸).

عبدالرحمان جامی در نفحات الانس در باب ولایت و ولی می‌گوید: «ولایت مشتق است از ولی و آن بر دو قسم است: ولایت عامه و ولایت خاصه. ولایت عامه مشترک است میان همهٔ مؤمنان. قال الله تعالى: الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الى النور» و «ولایت خاصه مخصوص است به واصلان از ارباب سلوک — و هی عبارة عن فناء العبد فی الحق وبقائه به فالولی هو الفانی فیهِ والباقی به».

هجویری در کشف المحجوب در این باره می‌گوید: «بدان قواک الله که این (ولایت) متداول است میان خلق، و کتاب و سنت بدان ناطق است لقوله تعالى الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون» و نیز گفت: «نحن اولیاءکم فی الحیوة الدنیا» و جای دیگر

گفت: «الله ولی الذین آمنوا»... کشف المحجوب ص ۲۶۷ بعد.

آنگاه هجویری صفت و عدد اولیا را شرح می‌دهد و می‌گوید: «از ایشان چهار هزارند که مکتومانند و مر یکدیگر را شناسند و جمال حال خود هم ندانند و اندر کل احوال از خود و از خلق مستورند و اخبار بدین مورود است و سخن اولیا بدین ناطق و مرا خود اندرین معنی خبر عیان گشت الحمد لله اما آنچه اهل حل و عقدند و سرهنگان در گاه حق جلّ جلاله سیصداند که ایشان را «اخیار» خوانند و چهل دیگر که ایشان را «أبدال» خوانند و هفت دیگر که مر ایشان را «ابرار» خوانند و چهاراند که مر ایشان را «اوتاد» خوانند و سه دیگراند که مر ایشان را «نقیب» خوانند و یکی که در «قطب» خوانند و «غوث» خوانند و این جمله مر یکدیگر را شناسند و اندر امور به اذن یکدیگر محتاج باشند و بدین اخبار مروی ناطق است و...» کشف المحجوب ۲۶۹

علم الیقین عبارت از آنچه به شرط برهان بود و عین الیقین به حکم بیان بود. علم الیقین ارباب عقول را بود و عین الیقین اصحاب علوم را بود و حق الیقین خداوندان معرفت را بود و سخن را اندرو باز پژوهیدن محالست و بر این قدر اختصار کردیم. (ترجمه رساله ۱۳۰)

در کتاب یواقیت العلوم و دراری التجوم در پاسخ به پرسش فرق چیست میان علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین آورده است:

جواب: دل طالبان را منازل است. چون از راه بیان و دلیل، علومی را به عقل دریابند آن منزل را علم الیقین گویند. و چون کمال صفات آن معلوم به دیده بصیرت مطالعه کنند آن را عین الیقین گویند. چون آن علم مرکوز صفت دل گردد و نقش نگین او شود، آن را حق الیقین گویند. ولایت علم الیقین فراخ تر است، و سرافرده عین الیقین در درون ولایت علم الیقین است. و منزلگاه حق الیقین، خاص الخاص است. عین الیقین حلیه دل است و علم الیقین حالت دلست. و حق الیقین نهایت دل است «وآته لهو الحق الیقین فسیح باسم ربک العظیم».

مسأله ۹ - اسماء و صفات

محبی الدین، از نظر فلسفی - اعیان ثابتہ را «أزلی العدم» می‌داند. و تقدّم عدم بر ممکنات را فضیلتی بنفسه بر آنها می‌شناسد (فتوحات ج ۳ ص ۲۵۵) اما منظور او از عدم اعیان، سلب وجود خارجی متحقّق آنها است و نه سلب مطلق - زیرا به نحو تبعی از ازل با وجود حق تعالی موجود بوده‌اند و به قول جلال‌الدین محمد بلخی

ای خوش آن وقتی که پیش از روز و شب فارغ از اندوه و عاری از تعب متحد بودیم با شاه وجود حکم غیریت بکلی محو بود و هرگاه اعیان ثابتہ - از ازل دارای وجود خارجی مستقل بود - تعدّد ذوات و موجودات ازلی بی‌نهایت در خارج لازم می‌آمد که محال و مستحیل است.

ازلحاظ عرفانی - دیدگاه وی جهان‌بینی الهی است. بدین کیفیت که هرگاه حق تعالی در اطلاقش می‌ماند و متجلی نمی‌شد، اعیان ثابتہ ظهور نمی‌یافت و عالم موجود نمی‌گردید و تجلی حق، باعث ظهور اعیان در علم و وجود احکام آنها در خارج گردیده است.

بنابر مدلول عبارتی از محبی‌الدین (فتوحات ج ۴ ص ۲۱۱) - وی بر این اعتقاد است که اعیان ثابتہ همچنان در علم الهی باقی و به عبارتی در حال عدم ثابت است و آنچه در این عالم ظاهر است - آثار و احکام آنها است و نه خود آنها و بنابر عبارتی دیگر (فصوص، فصل ادریسی، ص ۷۶) نیز مؤید این مقال است که اعیان ثابتہ در عدم ثابت‌اند و تنها آثار و صور آنها وجود می‌یابند و همگی موجودات، تجلیات وجودی واحد در صور موجودات متعدّد است:

آفتابی در هزاران آبگینه نافته پس به رنگ هریکی تابی عیان انداخته
جمله یک نور است، لیکن رنگ‌های مختلف اختلافی در میان این و آن انداخته

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود خورشید در آن هم به همان شکل نمود

عالم اُسماء و صفات به اصطلاح عرفا اولین مقام تجلی ذات حق تعالی است از وحدت در کثرت که آن را مرتبه نفس رحمانی و فیض اقدس می‌گویند، در مقابل فیض مقدس که مقام تجلی فعلی است، یعنی ظهور حق از وحدت غیب الغیوب به کثرت محسوس مشهود، چه به اعتقاد عرفا، جمیع موجودات، مظاهر اُسماء و صفات الهی است. و مقصود از اعیان ثابته هم در اصطلاح عرفا و صوفیه ماهیات مختلف مستکثر ممکنات است که از لوازم اُسماء و صفات الهی است، همچون لوازم ماهیات نسبت به ماهیات.

آنچه را حکمای اشراقی درباره مثل افلاطونی و ارباب انواع گفته‌اند — عرفای اسلامی در عالم اُسماء و صفات الهی و اعیان ثابته می‌گویند، یعنی می‌گویند که هر موجودی از موجودات اعم از حیوانی و غیر حیوانی در تحت تدبیر و تربیت اسمی و صفتی از اُسماء و صفات الهی است که در کسوت موجودی محسوس ظاهر و متجلی شده، و آن موجود، مظهر و جلوه گاه همان اسم و صفت است، و اعیان ثابته که از لوازم اُسماء و صفات الهی است نیز همان خاصیت مثل افلاطونی و ارباب انواع را دارند.

و همچنین افراد مختلف انسانی، هر کدام مظهر و آئینه نمودار اسمی و صفتی از اُسماء و صفات الهی‌اند.

خلق را چون آب دان صاف و زلال	انسدر او تما بان صفات ذوالجلال
علمشان و عدلشان و لطفشان	چون ستاره چرخ در آب روان
پادشاهان مظهر شاهی حق	عارفان مرآت آگاهی حق
خوبرویان آینه خوبی او	عشق ایشان عکس مطلوبی او

(مثنوی ۳۱۷۲/۶ بعد ص ۴۵۳)

بهر دیده روشن بزدان فرد	نش جهت را مظهر آیات کرد
تا به هر حیوان و ناسی که نگرند	از ریاض حُسن ربانی جَرند
بهر ابن فرمود با آن استبه او	حیث وَلِئْتُمْ فَنَمَّ وَجْهَهُ

(مثنوی ۳۶۴۰/۶ تا ۳۶۴۲ ص ۴۸۱)

که اشارت به آیه کریمه سوره بقره «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ.» (۲)

بقره/۱۱۵) (مشرق و مغرب هر دو ملک خداست پس به هر طرف که روی کنید به سوی خدا روی آورده‌اید).

از قَدَحِ گر از عطش آبی خورید در درون آب، حق را ناظرید
(۳۶۴۳/۶ ص ۴۸۱)

گر به جهل آییم، آن زندان اوست و ر به علم آییم، آن ایوان اوست
گر به خواب آییم، مستان ویم و ر به بیداری، بدستان ویم
و ر بگرییم ابرِ پُر زرق ویم و ر به خشم و جنگ، عکس قهر اوست
و ر به صلح و عذر، عکس مسهر اوست
ما که ایم اندر جهان پیچ‌پیچ چون الف، او خود ندارد هیچ هیچ
(۱۵۱۰/۱ تا ۱۵۱۴ ص ۹۳)

آدم اسطرباب اوصاف علوست و صفِ آدم، مَظْهَرِ آیاتِ اوست
هر چه در وی می‌نماید وصف اوست همچو عکس ماه اندر آبِ جوست
(۳۱۳۷/۶ - ۳۱۳۸)

صورت از بی صورت آید در وجود و همچنان کز آتشی زاده است دود
صنع بی صورت نماید صورتی تن نگارد با حواس و آلتی
تا چه صورت باشد آن بر وفق خود اندر آرد جسم را در نیک و بد
صورت زخمی بود، نالان شود صورت رحمی بود، بالان شود
صورت سیری بود، گیرد سفر صورت تیری بود، گیرد سپر
صورت خوبی بود ناز آورد صورت چنگی بود، ساز آورد
باز در موافقت با عقیده «مثل افلاطونی» و «اعیان ثابته» و «عالم اُسماء و صفات الهی» و مطابق با اصطلاح عرفا و صوفیه، می‌خوانیم:

در هوای غیب مرغی می‌پرد سایه او بر زمین می‌گسترده
مرد خفته روح او چون آفتاب بر فلک تابان و تن در جسمه خواب
(مثنوی ۳۳۰۶/۶ - ۳۳۰۸ ص ۴۶۱)

در چَهِ دنیا فتادند این قرون عکس خود را دیده هر یک چَهِ درون
عکس در چَهِ دید و در بیرون ندید همچو شیر گول اندر چَهِ دوید
از برون دان هر چه در چاهت نمود ورنه آن شیری که در چه شد فرود
برد خرگوشیش از ره کای فلان در تک چاه است آن شیر زیان
(مثنوی ۳۱۴۴/۶ تا ۳۱۴۷)

که اشاره است به داستان خرگوشی که شیر را قریب‌داد و در آب غرق کرد و در باب الاسد و الثور کلیله و دمنه آمده است، دنباله اشعار مثنوی:

می‌زند بر آب ستاره سنی خاک تو بر عکس اختر می‌زنی
(مثنوی ۳۱۵۵/۶ ص ۴۵۲)

آن ستاره نحس هست اندر سما هم بدان سو بایدش کردن دوا
بل که باید دل سوی بی سوی بست نحس این سو، عکس نحس آن سو است
(مثنوی ۳۱۵۹/۶ - ۳۱۶۰ ص ۴۵۲)

عمده نظر محققان فلسفه و عرفان در این مباحث متوجه قاعده «سلسلة الترتیب» و کیفیت صدور کثرت از وحدت است. برای این که می‌گویند «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، و خلاصه عقیده و رأی آن‌ها در این باره آنست که صدور کثرت را از مبدأ واحد بسیط واجب الوجود به این جهت توجیه می‌کنند که آن ذات واحد، چون مستجمع جمیع کمالات است که از آن به «اسماء و صفات الهی» تعبیر می‌شود، هر صفت کمالی منشأ وجود موجودی خاص می‌گردد و «اعیان ثابته» همان ماهیات باشند که لوازم اسماء و صفات الهی است... (مولوی چه می‌گوید ص ۱۱۶ - ۱۲۰ ج ۱)

مسألة نهم:

غیر از وصف مزبور (قدرت) که وجه امتیاز خدا و خلق است...
محیی الدین را اعتقاد بر آنست که موجودات در افعال خود مجبور و مسخر اراده حق‌اند. و جلال الدین محمد بلخی در دفتر اول مثنوی چنین سروده است:

گر نرمودی قصاصی بر جُناة یا نگفتی فی القصاص آمد حیوة
 مر کرا زهره بُدی تا او ز خود بر اسیر حکم حق تیغی زند
 زانک داند هر که چشمش را گشود کان کشنده سُخره تقدیر بود
 هر که آن تقدیر طوق او شدی بر سر فرزند هم تیغی زدی
 رو بترس و طعنه کم زن بر بدان پیش دام حکم، عجز خود بدان...
 (مثنوی دفتر اوّل ص ۲۳۸ و ۲۳۹ - بیت ۳۸۹۲ تا ۳۸۸۸) طبع نیکلسون

و پیش از آن در بیان تعلیق اراده آدمی به مشیت حق تعالی گفته است:

آلتِ حقّی تو، فاعل دستِ حق چون ز نسیم بر آلتِ حقّ طعن و ذّق
 گفت او پس آن قصاص از بهر چیست گفت هم از حقّ و آن سرّ خفّیست...
 اندر این شهر حوادث، میر او است در ممالک مالک تدبیر او است.

(دفتر اوّل ص ۲۳۷ طبع نیکلسون)

به هر حال هیچ کس نباید چنین پندارد که اراده و خواست او تنها علت حصول فعل است. چه هر امری معلول شرایط و اسبابی است که در حصول وی ضروری است. و یکی از آن‌ها خواست بشر است. و چه بسا علل و اسباب که از نظر آدمی مخفی است. و برای وجود امری که اراده بدان تعلّق گرفت، ضرورت دارد. و ممکن است که آن‌ها هنوز حاصل یا کامل نشده باشد. علاوه بر آن که ممکن است ظرف و شرایط فعل تغییر کند. بدین گونه که هنگام تعلّق اراده موجود باشد و به هنگام ایجاد فعل، آن‌ها موجود نباشند. و ضدّ آن‌ها وجود داشته باشد.

((فروزان فر - شرح مثنوی شریف، جزو ۵۶ و ۵۷))

هیچ کسی به خویشتن ره نبرد به سوی او بل که به پای او رَوَد، هر که رَوَد به کوی او

مسألة ۹

نور تجلّی ذات الهی است که موجب رفع تعینات و اضمحلال کثرات است. و این تجلّی ظهور حقّ است نور ذات در مظاهر گنجایی ندارد. زیرا که سبحات جلال حقّ را عظمت

کبریایی حق قاهر است. هرگاه که نور تجلی الهی سالک را رهبری نموده، به مقام محدودی و کمال رساند — بی وسیله حق را با نورش مشاهده کند. و جبرئیل که صورت و فعل و علم است — در آن مقام راه نمی یابد. (شرح گلشن راز)

و جامی (۸۹۸ — ۸۱۷ هـ ق) در سلسله الذهب (ص ۸۲) گوید:

هر تعیین که گشت لاحق ذات هست معدود در عداد صفات ذات با هر تعینی تنها اسمی آمد ز جمله اسما در بُود با تعیینات تمام اسم جامع همی نهندش نام لفظ الله و صورت کامل اسم این اسم دان و زین مگسل

مسأله ۱۰

حقیقت محمدی، جامع جمیع مراتب کمال و رسالت است. و به موجب حدیث: «كُنْتُ نَبِيًّا وَ أَدُمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ» (احادیث مثنوی — انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۰۲) نبوت وی بر نبوت آدم و ذریت او سابق بود. و اولین موجودات بود، به موجب حدیث: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي. وَ بِشِئْزِهِ مِنْهُ يُغَمِّرَانِ فِي ظُهُورِ أَمَدٍ، بِه مَفَادِ حَدِيثٍ: كُنْتُ أَوَّلَ النَّبِيِّينَ فِي الْخَلْقِ وَ آخِرَهُمْ فِي الْبَعْثِ». (احادیث مثنوی، ص ۱۱۳، ۱۱۱) و چون جامع همه مراتب بود، انبیا و پیغمبران گذشته، شئون مختلف حقیقت محمدی بودند که به نبوت ظهور کردند. و او به همین دلیل، خاتم انبیا نیز بود. زیرا سلسله نبوت با ظهور وی نهایت پذیرفت و ظهور وی به حقیقت ظهور تمام پیغمبران بشمار می رفت. به جهت دیگر، مطابق نظر صوفیه، هر یک از پیغمبران و اولیاء پیشین بمنزله علت اعدادی برای ظهور و وجود ولی و پیغمبر لاحق محسوب می شوند. و کمالات آنها در وجود او مندرج است، و جلال الدین محمد با توجه به این نکته، وجود حضرت رسول اکرم (ص) را به عدد صد تشبیه می کند از آن جهت که آخرین مرتبه عشرات است. و مراتب دیگر عشرات، در عدد صد مندرج است. و در مثنوی (دفتر اول — ۱۱۰۵/ — ۱۱۰۶) گفته است:

از درم ها نام شاهان برکنند نام احمد تا ابد بر می زنند

نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیشی ماست.
 برای اطلاع از حقیقت محمدی - رجوع شود به فصوص الحکم با حواشی دکتر عفیفی،
 ص ۲۲۶ - ۲۱۴، ۳۴۶ - ۳۱۹ و بیان السعّادة، طبع ایران، ج ۲، ص ۲۴۷ (فروزان فر -
 شرح مثنوی، ۱ / ۴۲۴)

مسألة ۱۰ فمنهم من وصل جلال الدین محمد گوید:

اگر دل از غم دنیا جدا توانی کرد	نشاط و عیش به باغ بقا توانی کرد
اگر به آب ریاضت بر آوری غسلی	همه کدورت دل را صفاتوانی کرد
ز منزلات هوس اردو گام پیش نهی	نزول در حرم کبریا توانی کرد
درون بحر معانی لا، نه آن گهری	که قدر و قیمت خود را بها توانی کرد
به همت ار نشوی در مقام خاک مقیم	مقام خویش بر اوج علا توانی کرد
اگر به جیب تفکر فرو بری سر خویش	گذشته‌های قضا را ادا توانی کرد
ولیکن این صفت رهروان چالاکست	تو نازنین جهانی، کجا توانی کرد؟!
نه دست و پای اجل را فرو توانی بست	نه رنگ و بوی جهان را رها توانی کرد
تو رستم دل و جانی و سرور مردان	اگر به نفس لثیمت غزا توانی کرد
مگر که درد غم عشق سرزند در تو	به درد او غم دل را دوا توانی کرد
ز خار چون و چرا این زمان چو در گذری	به باغ جنت وصلش چرا توانی کرد
اگر تو جنس همایی و جنس زاغ نه‌یی	ز جان تو میل به سوی هما توانی کرد

(جلال الدین محمد، «کلیات شمس» ج ۲ ص ۲۳۸، ۲۳۷)

مسألة دهم

آنچه که تحقیق خارجی دارد - وجود است که بود است و ماهیت نمود و سراب وجود و
 ثانیه مایراه الاحوال است که مصداق واقعی - خیال فی خیال - می‌باشد و از در واقع از
 عوارض وجود بشمار می‌رود، وجود متزئی از حق تا به حدود متعدد - محدود نشود و

صرف هستی تا مقید به قیود نگردد، ماهیت متصور نیست لذا موجود حقیقی نفس وجود است و ماهیت بالمجاز متصف به وجود می شود نه به حقیقت.

نزد عارف مکاشف وجود امکانی نیز سراب وجود حق و نقش دومین چشم انحول است. آنچه تحقق دارد، حقست و شئون ذاتیه او. ولی اذعان به این اصل بدون کشف معنوی حاصل از تجلیات حق به اسم قهار و رد امانات به اهل معلوم نگردد، چه آن که تا وجود مجازی سالک باقی است و غبار چهره معشوق ازلی راسا تر است، حقیقت مکشوف نمی شود. لذا گویند وجود سالک و صورت علمی حاکی از محبوب کل حجاب اکبر است.

ما را ز جام باده گلگون خراب کن زان پیش تر که عالم فانی شود خراب
(آقای سید جلال آشتیانی، مقدمه اصول المعارف / ۳۷)

مسئله دهم

اصل فیضان و وساطت در ایجاد و ارشاد که پایه اصلی وریشه حکمت اشراق است و نظام فلسفی موجودات عالم از آن استنتاج می شود. عبارت از این است که همه موجودات عالم از یک نقطه اصلی ریزش می کند و مثل محسوس آن این است که همه روشنی های عالم و رنگ های گوناگونی که در اجسام دیده می شود همه از یک نقطه اصلی ریزش می کند و نقطه اصلی فروغ گسترده بر صفحه خاک سرچشمه خورشید است، پرتو خورشید درخشنده به شکل کره در فضا گسترش می یابد و آن کره مشتمل بر شعاع هایی است که به شکل مخروط پراکنده می شود و نوک مخروط متصل به مبدأ فیضان و قاعده اش در انتها الیه گسترش نور است که منتهی به ظلمت محض می شود و بنابراین هر یک از مخروطات نوری از لحاظ شدت و ضعف نور، دارای قسمت هایی است که در مدارات نزدیک و متوسط و دور نسبت به مرکز انتشار نور قرار گرفته اند و هر یک از مدارهایی که نزدیک تر به مرکز هستند — واسطه برای گسترش و فیضان نور به مدار دورتر از مرکز و مابعد خود می باشند تا به اجسامی برسد که مانع از عبور نور می شوند و نور در سطح آن اجسام منعکس گردیده و کثرت های الوان و رنگ های فراوان از شکست و تجزیه

نور پیدا می‌شود.

به عقیده فلاسفه اشراق گسترش نور هستی نیز به همین گونه است. موجودات روحانی و کثرت نورانی که به تریب سلسله مراتب، متصل به مرکز اصلی هستی می‌باشند و هر یک نسبت به مابعد خود واسطه فیض می‌شوند تا برسد به عالم جرم و ماده که مانع از عبور نور است در آنجا نور هستی شکست یافته — رنگ‌های گوناگون موجودات ظلمانی و موجودات مادی را پدید می‌آورد و نور در این جا به ظلمت محض که ماده است — پایان می‌یابد.

در میان موجودات نورانی و سلسله عقول مجرده، آن که در آخر همه است — عقل عاشر است که واسطه فیض مابین عالم مجردات و عالم جرم و ماده است. عقل عاشر به نمایندگی مبدأ اصلی فیض که خداوند است در عالم ماده دو کار انجام می‌دهد. اولین وظیفه‌اش میانجی‌گری در ایجاد جهسان مادی و پدید آوردن رنگ‌های گوناگون هستی بر صفحه ظلمانی جرم است.

وظیفه دومش میانجی‌گری ارشادی مابین مرکز انتشار نور علم که ذات واجب است — نسبت به افراد بنی آدم است. (نظام فلسفی در جوامع انسانی — دکتر عبدالمحسن مشکوة الدینی — ابونصر فارابی / ۴۵ — ۴۴)

مسألة دهم: ومنهم من لم یصل لموانع عرضیة واصلیة

حکما، حرکت را به انواع گوناگون تقسیم کرده، حرکت قسری را یکی از اقسام آن بشمار آورده‌اند:

حرکت قسری در موردی می‌تواند صادق باشد که یک جسم تحت تأثیر نیروی بیگانه و برخلاف مقتضای طبیعت اصلی خود به سویی رانده شود. به طور مثال گفته می‌شود یک درخت بر حسب رشد طبیعی خود، معمولاً به سویی رانده می‌شود. به طور مثال گفته می‌شود یک درخت بر حسب رشد طبیعی خود معمولاً به سوی بالا در حال تکامل است. اکنون اگر در اثر وزیدن بادهای مخالف، یک درخت گاهی از شمال به سوی جنوب و گاهی از جنوب

به سوی شمال متحرک گردد ناچار باید گفت حرکت آن به سوی شمال یا جنوب یک حرکت قسری بشمار می آید.

در اصل وجود حرکت قسری به هیچ وجه نمی توان تردید کرد، چه این چیزی است که همواره در جهان اجسام می تواند وجود داشته باشد. آنچه لازم است در این جا مورد بحث و گفت و گو واقع گردد این است که آیا در مورد یک حرکت قسری — فاعل حرکت چیست؟ شاید در بادی امر چنین نماید که آنچه یک جسم را به حرکت قسری متحرک می گرداند — تنها نیروی قاسر و قاهر است که از خارج بر جسم وارد می گردد ولی آنچه به حکم عقل و برهان می توان در این باب گفت این است که نیروی قاسر نمی تواند فاعل حرکت قسری بشمار آید زیرا اگر نیروی قاسر فاعل حرکت قسری بشمار آید — لازمه آن این خواهد بود که هرگاه نیروی قاسر نابود گردد — حرکت قسری نیز نابود گردد. در حالی که آنچه در جهان خارج روی می دهد خلاف آن را ثابت می کنند زیرا در بسیاری موارد، نیروی قاسر از میان برداشته می شود ولی حرکت قسری در جسم، همچنان به فعل خود ادامه می دهد. اگر کسی رابطه فعل و فاعل را دریافته باشد — بروشنی می داند انفکاک و جدا گشتن فعل از فاعل به هیچ وجه امکان پذیر نیست و هرگاه نیروی قاسر از میان برداشته شود ولی حرکت قسری به عنوان یک فعل همچنان به وجود خود ادامه دهد — ناچار باید گفت نیروی قاسر نمی تواند فاعل حرکت قسری بشمار آید. از سوی دیگر این مسأله از جمله بدیهیات بشمار می آید که فعل بدون فاعل هرگز در جهان تحقق پیدا نمی کند.

هرگاه پرسش شود که آیا فاعل یک حرکت قسری چیست؟ در مقام پاسخ به این پرسش می گوئیم: فاعل یک حرکت قسری — چیزی جز طبیعت جسم مقسور نمی باشد.

(الفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور)

طبیعت جسم مقسور، فاعل مبانر حرکت قسری بشمار می آید. نیروی قاسر را در ارتباط با طبیعت مقسور تنها به عنوان یک عامل معد می توان بشمار آورد. و معنی این عبارت که فاعل یک حرکت قسری چیزی جز طبیعت جسم مقسور نمی باشد. این است که فاعل مباشر در جمیع انواع حرکات تنها خود طبیعت است. و آنچه می تواند میان انواع

حرکات در جهان طبیعت ملاک تفاوت با اختلاف قرار گیرد، این است که فاعل حرکت در حرکت طبیعی - طبیعت مطلق است ولی فاعل حرکت در حرکت قسری طبیعت مطلق نیست بل که طبیعت مقسور - نقش فاعل را ایفاء می نماید.

(دکتر غلامحسین ابراهیمی - قواعد کلی فلسفی ج ۳ ص ۴۰۷ تا ۴۱۱)

مسألة دهم: اما در دار آخرت همه به فعلیت خویش می رسند در تأیید این مقال، ملاصدرای شیرازی در فصل «بیان تجسم الاعمال و کیفیت ظهورها» از رساله «اجوبة المسائل» در مقام تحذیر می نویسد:

«فایاک یا حبیبی و متابعة الهوى والركون الى زخارف الدنيا جعلک و آیای مسن عباده الصالحین الذین يتولاهم رحمته يوم الدين.» (ص ۱۵۳)

و شارح حکیم در ذیل آن چنین آورده اند:

«...صُورِ أُخْرَوِی که حاصل از تجسم اعمالند - بر طبق صُورِ حاصل در نفوس - در روح متقرر نمی شود بل که انسان هنگام صور اشیاء خارجی جهت انجام اعمال و افعال (اعم از اعمال زشت یا زیبا) اراده و نیت و غرض منشأ افعال در نحوه ظهور صُور در برزخ نفس انسانی اثر عجیبی دارد و صور حاصل از اعمال در آخرت و برزخ به صورتی مناسب آن نشاء و نیز روح عمل در باطن و صقع نفس متقرر می شود چون رز قیامت و آخرت، ورز حصول ثمره افعال و اعمال است - تصویر یتیم و اکل مال او در آخرت مطابق صورتی که شخص متجاوز به حقوق مردم و حدود الهی در نفس خود ایجاد نموده است - ظاهر نمی شود بل که منقلب به آتش دردناک می شود (نعوذ بالله من تبعات اعمالنا) که باید مأکول ظالم در آخرت واقع شود و عذاب آخرت از آن جهت دردناک است که از طریق جهات خارجی وارد بر اجسام اخروی و از راه اجسام بر نفوس و ارواح آنها نمی شود بل که از صمیم روح شعله ور می شود و بر ظاهر سرایت می کند و حرکات اهل نثار دوری و غیر مستقیم است لذا اگر منشأ این عذاب مستحکم در روح انسان شده باشد - زایل نخواهد شد و معذب در آخرت امری داخلی است و نه خارجی.

تجسّم صور حاصل از اُعمال به صور مناسب با روح نسیات و نشآت آخرت از ضروریات است و از لوازم لاینفکِ نفوس لذا در اُخبار وارد است که: مردم بر طبق نسیات خود محشور می‌شوند. (وخاصیةُ تبدّل النشآت کتبدل سنی القحط سبع بقرات عجاف فی الرؤیا...) (ملاّصدرا و آقا سید جلال الدین آشتیانی، اجویة المسائل، متن و ذیل، ص ۱۵۳)

مسأله ۱۱

مناسبت تامّ با این مقام و مقال دارد — غزلِ عرفانیِ خواجه رندان حافظ شیرازی:

در ازل پرتو حُسن ز تجلّی دم زد عشق پسیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و برآدم زد
مدّعی خواست که آید به تماشاگاه راز دست غیب آمد و بر سینه نسامحرم زد
عقل می‌خواست کز آن شعله چراغ افروزد برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد...

که به قول دکتر قاسم غنی (حافظ با یادداشت‌ها و حواشی دکستر غنی، ص ۱۰۳) غزل عرفانی خالص است و یکی از چند غزلی است که حکایت از حال خاصّ خواجه می‌کند. و سنائی در قصیده‌یی به مطلع:

مسلمانان مسلمانان، مسلمان‌ی مسلمان‌ی از این آیین بی دینان پشیمانی پشیمانی
(دیوان سنائی ص ۳۴۷ — چاپ مصفا)

می‌گوید:

که گر تأیید عقل کلّ نبودِ نفس کلّی را نگشتی قیابل نقشِ دوم، نفس هیولایی
(بیت ۶۶۷۲)

توضیح آن که در دیوان سنائی چاپ مرحوم مدرّس رضوی، مطلع قصیده — که متضمّن بیت: که گر تأیید... می‌باشد، به صورت:

آیا بی ضدّ و مانندی که بی مثلی و همتایی تو آن بی مثل و بی شبهی که دور از دانش مایی
(بیت ۵۹۶۵ — ص ۳۱۱ — دیوان سنائی چاپ مدرّس)

آمده و در ذیل به صورت نسخه بدل: «بی حدّ و بی ندی» آورده است. و به گمان بنده باید به صورت «ایا بی ضدّ و بی ندی که بی مثلی و همتایی» تصحیح گردد. چنان که شیخ محمود شبستری نیز سروده است:

ظهور جمله اشیا به ضدّ است ولی حقّ را نه مانند و نه نِسَد است
و جلال الدّین محمد بلخی در مثنوی سروده است:

نفس اوّل راند بر نفسِ دوم ماهی از سرگنده گسرد نی ز دُم
(ص ۱۷۵ مثنوی طبع نیکلسون، دفتر ۳/بیت ۳۰۸۰)

مسألة ۱۱

فیض بی واسطه

واسطه دیگری بود یا تابه‌یی همچو پا را در روش پاتابه‌یی
یا مکانی در میان تما آن هوا می‌شود سوزان و می‌آرد به ما
پس فقیر آنست کجاو بسی واسطه است شعله‌ها را با وجودش رابطه است
پس دل عالم وی است ایرا که تن می‌رسد از واسطه این دل به فنّ
(مثنوی دفتر ۲ - ابیات ۸۳۶ تا ۸۳۳)

علم کان نبود زهو بی‌واسطه آن نباید همچو رنگ ماشطه...
(مثنوی دفتر ۱ - بیت ۳۴۴۸)

چون شما تاریک بودم در نهاد وحی خورشیدم چنین نوری بداد
ظلمتی دارم بنسبت با شمس نور دارم بهر ظلمات نفوس
زان ضعیفم تا تو نسایی آوری که نه مرد آفتاب انوری...
(دفتر ۱ - بیت ۳۶۶۰ تا ۳۶۶۳)

تخت دل معمور شد پساک از هوی بسروی الرحمن علی العرش استوی

- حکم بر دل بعد از این بی واسطه حق کند چون یافت دل این رابطه
این سخن پایان ندارد زید کو تا دهم پندش که رسوایی مسجو
(مثنوی دفتر ۱ - ابیات ۳۶۶۷ تا ۳۶۶۵ ص ۲۲۵)
- آنجا را واسطه زان کرد حق تا پسندید آید حسدها در قَلَقُ...
(مثنوی دفتر ۲ بیت ۸۹۱ ص ۲۹۱)
- اندر آتش کی رود بی رابطه جز سمندر کاو رهید از رابطه
واسطه حمام باید مرترا تا ز آتش خوش کنی تو طبع را
چون نتانی شد در آتش چون خلیل گشت حمامت رسول، آبت دلیل...
(مثنوی - دفتر ۵ بیت ۲۲۹ تا ۲۳۱ ص ۲۳۱)
- گر اثر بر جان زند بی واسطه متصل گردد به پنهان رابطه
بر جمادات این اثرها عاریه است آن پی روح خوش متواریه است
تا از آن جامد اثر گیرد ضمیر چیدا نان بی هیولای خمیر...
(مثنوی، دفتر ۶ بیت ۱۳۰۶ تا ۱۳۰۴ ص ۳۴۹)

مسأله ۱۱

- چون ز ذات حق بعیدی، وصف ذات بازدانی از رسول و معجزات
معجزاتی و کراماتی خفی برزند بر دل ز پیران صفی
که درویشان صد قیامت نقد هست کمترین آنک شود همسایه مست
پس جلیس الله گشت آن نیکبخت کاو به پهلوی سعید بُرَد رخت
معجزه کان بر جمادی زدائر یا عصا یا بحر یا شق القمر
(مثنوی - دفتر ۶ - ابیات ۱۳۰۳ تا ۱۲۹۹)
- صد عنایت کردم و صد رابطه تا ببیند لطف من بی رابطه

تا نباشد از سبب درگش مَکْشُ تا بسود هر استعانت از منش
 ورنه تا خود هیچ عذری نبودش شکوتی نبود زهر باربَدش
 این حضانه دید با صد رابطه که پیوردم ورا بی واسطه
 شکر او آن بسود ای بسنده جلیل که شد او نمرد و سوزنده خلیل
 (مثنوی - دفتر ۶ - آیات ۴۸۳۹ تا ۴۸۴۳، ص ۵۵۲ تا ۵۵۳)

واسطه مخلوق نی اندر میان بی خبر زان لابه کردن جسم و جان
 (مثنوی ۲۲۲۱/۳ ص ۱۲۷)

و در دفتر چهارم در بیان «گفتن مرجبرئیل را علیهما السلام چون پرسیدش که اَلْكَ حَاجَةٌ؟
 خلیل جوابش داد که أَمَّا إِلَيْكَ فَلَا...» می گوید:

گفت ابراهیم نی رو از میان واسطه زحمت بود بعدالعیان
 (مثنوی / ۲۹۷۷/۴ ص ۴۵۴)

این مثل چون واسطه است اندر کلام این مثل چون واسطه است اندر کلام
 اندر اکثر کی رود بی واسطه؟ اندر اکثر کی رود بی واسطه؟
 واسطه حمام باید مرتورا واسطه حمام باید مرتورا
 (مثنوی / ۲۳۸/۵ تا ۲۳۰ ص ۱۶)

من نخواهم دایه مادر خوش تر است موسی ام من دایه من مادر است
 من نخواهم لطف مَه از واسطه که هلاک قوم شد این رابطه
 (مثنوی / ۵ بیت ۷۰۱ و ۷۰۲ ص ۴۶)

از مسبَدِل بین وسایط را بمان کز وسایط دورگردی زاصل آن
 واسطه هر جا فزون شد وصل جست واسطه کم ذوق وصل افزون تر است
 از سبب دانی شود کم حیرتت حیرت تو ره دهد در حضرتت
 (مثنوی / ۵ بیت ۷۹۳ تا ۷۹۵)

مسألة ۱۳

واعلم ان مرادهم من السریان، هو السریان الفعلى لأن سریانة فی الممكنات و تسجلیة فی المظاهر، انما یکون بسریان نوره و ظهوره بحسب فیضه الاقدس فسی المجالی و الملایس و احاطة ذات او نسبت به خلایق، احاطة قیومیة است که هر موجود صادر از حق به اندازه وجود خود متقوم به حق است نه آن که تمام هویت حق مقوم ذات او باشد، چون مقید بما هو مقید، تاب تحمل جلوة مطلق را به وجه اطلاق ندارد و ان الافاضة بقدر المستفیض لذا معیت مطلق با مقید از طرف مطلق است، و از جانب مقید به سهم قرب و تقوّم به حق به قدر مقیدست نه به حدّ وجود مطلق. لذا نسبت او به کلیه مظاهر متساوی و مظاهر از جهت قرب و بعد متفاوتند.

آن نه رویی است که من وصف جمالش دانسم این حدیث از دگری پرس که من حیرانم اگر در کلمات اهل عرفان می بینی که حق مطلق عین خلق مقید است بدان که مراد عینیت به حسب ظهور و سریان فعلی در اشیا است و مطلق ساری در اشیا وجود عام است. و این گفته همان است که اهل حکمت گویند: بسیط الحقيقة کلّ الاشياء — آنچه که از سنخ خود است و قیود وارد بر وجود حاکی از تنزل ذات در کسوت مظاهر از سنخ بسیط نمی باشد. لذا گفته اند: «لیس بشیء منها» من الاشياء — این که گفته اند مظاهر وجود متخذند با وجود مطلق، اتحاد در مقام جمع را گویند، که عین مقام حق است نه اتحاد در مقام تفصیل، و این که گویند: سوی الله، اضافات و نسب حقند — نسب اشراقی را قصد کرده اند، نه نسب مقولی، چون نسبت فیاض مطلق به اشیا، نسبت ماهوی نیست تا چه رسد به اضعف ماهیات که اضافه مقولی باشد. (سید جلال الدین آشتیانی — حاشیه قرّة العیون ملامهدی نراقی ص ۱۶۲ — ۱۶۱).

باید دانست که دریا، ساری در امواج است. و آنچه که ساری در حقایق امکانی است و بالاخره احاطة آن، احاطة سریان است نه احاطة قیومی، فعل حق است که همان وجود منبسط باشد؛ و وجود منبسط، از جهت ارتباط به حق واحد، به وحدت اطلاقی سربانی

است، یعنی سریان در اشیاء، و نور متجلی از نور الأنوار و نور محض، و وجود منبسط وجود حق، و نور، نور حقیقی، و نور صرف است. و از آن جهت که از مقام غیب ذات، انحطاط دارد، دارای ترکیب مزجی است از جهت وجدان و فقدان، و این ترکیب نزد إخواننا من ارباب التجرید و أهالی مدینه التوحید، غیر از ترکیب شیء از ماهیت و وجود است. و نیز بنا بر وقوع علّیت و معلولیت در وجود، هر شیء علاوه بر ترکیب از وجود و حدّ وجودی که ماهیت باشد، در اصل وجود ترکیبی نهفته است. و ترکیب از وجود و ماهیت در فیض ساری و نور متجلی حقّ که از آن به نفس رحمانی کلمه «کن» وجودی و «حق مخلوق به» و «ماء جاری از سماء اطلاق در اودیه و اراضی تقیید» وجود عام و مطلق و غیر این‌ها از القاب تعبیر شده است، غیر از ترکیب مزجی مصطلح ارباب عرفان است.

به همین ملاحظه برخی از ارباب تحقیق از اهل معرفت، فعل حق را به دریا، و عالم حاصل از تنزلات این حقیقت را، موج دریا دانسته‌اند. و از وجود منبسط و نور متجلی در قوایل امکانی به آب نیز در لسان شریعت تعبیر شده است که «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْمَاءَ» چه آن که اصل وجود، مبدأ حیات حقیقی است. و از فیض نخست اگر چه به ماء و نور و عقل و روح معانی همه این ألفاظ، حکایت از مصداق واحد نمایند که: «عِبَارَاتُنَا شَتَّى وَ حُسْنُكَ وَاحِدٌ وَ كُلٌّ إِلَى ذَاكَ الْجَمَالِ يَشِيرُ...» (آقا سید جلال الدین آشتیانی، حاشیه ص ۷۷ مقدمه «اصول المعارف»).

مسألة ۱۴

متناسب با بیان محیی الدین در این مسألة، آیه کریمه قرآن است در سوره یوسف، «الرَّابُّ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» آیه ۳۸.

مسأله پانزدهم

شرّ، در عالم مطلق نیست، بل که موجود اعتباری است نه ذاتی. و سبب آن اینست که هستی، صورتِ خدا است، و در صورتِ وی، هیچ شرّی نیست و نتواند بود. و آنچه در عالم برای ما شرّ به نظر می‌آید، آن در نزد خدا خیر است و برای آن خدایش هستی بخشیده که نیکی و خیر به وسیله آن شناخته می‌شود. و راه خلاصی از شرّ جزیی، دوست داشتن و عشق ورزیدن است. (فصوص الحکم، ابن عربی، ص ۳۳۹ و ۶۴ - ۶۲ با حواشی ابوالعلاء عقیفی - اسفار، سفر سوم، موقف هشتم، چاپ هشتم - یازجی و کرم؛ اعلام الفلسفه العربیه، ص ۲۲۷، چاپ بیروت).

جلال‌الدین محمد بلخی نیز بر این اعتقاد است که هرگاه کسی بگوید که بدی‌ها از خدا است، دلیل بر نقصان فضل او نمی‌شود. بل که مایه کمال او است. و برای این آفریده - تا کمال دانش و قدرت او پیدا شود، و اگر زشت و ناقص را نمی‌آفرید - ناقص بود:

هر دو گونه نقش استادی او است	زشتی او نیست، آن رادی او است
زشت را در غایت زشتی کند	جمله زشتی‌ها به گردش برآید
تا کمال دانشش پیدا شود	منکر استادش رسوا شود
ورنداند زشت کردن ناقص است	زین سبب خلّاق گبر و مُخلّص است
پس از این رو کفر و ایمان شاهدند	بر خداوندیش هر دو ساجدند
لیک مؤمن دان که طوعاً ساجد است	زانک جوای رضا و قاصد است
هست کرهاً گبر هم یزدان‌پرست	لیک قصد او مرادی دیگر است

(مثنوی ۲/۲۵۴۵ تا ۲۵۲۹ ص ۳۸۷)

اصل نقدش داد و لطف و بخشش است	قهر بروی چون غباری از غش است
از برای لطف، عالم را بساخت	ذره‌ها را آفتاب او نواخت
فرقت از قهرش اگر آستن است	بهر قدر وصل او دانستن است
تا دهد جان را فراقش گوشمال	جان بیداند قدر ایام وصال
گفت پیغمبر که حق فرموده است	قصد من از خلق، احسان بوده است...

آفریدم تا زمن سودی کنند تا ز شهدم دست آلودی کنند...
 خود اگر کفرست و گرا ایمان او دست بآف حضرتست و آن او
 (مثنوی ۲ - ابیات شماره ۲۶۳۱ بعد. ص ۳۹۳)

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجد بواسعجب من عاشق این هر دو ضد
 (۱۵۷۰/۱ - بازرگان و طوطی ص ۹۶)

در بلاهم می چشم لذات او مات اویم مات اویم مات او
 (۲۶۴۷/۲ ص ۳۹۳)

عطار نیز در «الهی نامه» (۱۳۸/۹) در ضمن بحثی که درباره عشق ابلیس به حق دارد، می گوید:

گر عنابی کرد دریای کرم بسته کی گردند درهای کرم
 اصل نقدش لطف و داد و بخشش است قهر بروی چون غباری و غش است
 فرقت از قهرش اگر آستن است بهر قدر وصل او دانستن است
 می دهد جان را فراقش گوشمال تا بداند قدر ایام وصال

مسأله ۱۶

برزخ: حایل میان دو چیز، فاصله مرگ تا رستاخیز، عالم مثال، روح اعظم، صورت محسوس مرشد، جسم. (کشاف اصطلاحات الفنون، محیط المحيط، ذیل برزخ). در قرآن کریم (سوره الرحمن، آیه ۱۹ و ۲۰) آمده است، «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ، بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ» که عامه مفسران آن را به دریای شور و شیرین و دریایی در آسمان و دریایی در زمین و خلیج پارس و بحر الرّوم و دریای محیط و دریاهای دیگر و شیعه به علی و فاطمه علیهما السلام و برزخ را به حضرت رسول اکرم (ص) و لؤلؤ و مرجان را به حسن و حسین علیهما السلام تفسیر کرده اند. و صوفیه به کفر و ایمان و قلب و نفس و خوف و رجاء و قبض و بسط و انس و هیبت، تأویل کرده اند. و گاه از آن نفاق و اخلاص یا کفر و ایمان و یا اخلاق نیک و اوصاف زشت را اراده کرده اند. (فروزان فر - شرح مثنوی ۱۳۷/۹)

عباراتی را که از محیی‌الدین در ذیل نقل می‌کنیم مؤید این معنی است که تعلق نفس بعد از مرگ، به جرمی از اجرام فلکی و یا عنصری، امری است باطل و مردود. و این که صور آخرویه‌یی که سعدا به وسیله آن‌ها متنعّم و أشقیاء به وسیله آن‌ها معذب می‌شوند منطبق در جرم فلکی و یا در جرم عنصری نیستند. بل که این صور آخرویه صوری هستند معلق در فضای برزخی و قایم به ذات خویش و صادر از ذات نفس و حاضر در برابر نفسند در صقعی مجرّد از ماده دنیوی و این صور مرتبطند به أعمال و أفعالی که در دنیا از نفس صادر شده‌اند. و نمرات و نتایجی به نام اخلاق و ملکات در نفس گذاشته‌اند که در آخرت بدین صور و اشکال تجسّم نموده‌اند.

محیی‌الدین در کتاب «فتوحات مکیّه» می‌گوید: بر تو باد که بدانی آن برزخی که ارواح بعد از مفارقت از اجساد دنیوی در قوس صعود بدانجا ارتقاء می‌یابند غیر از برزخی است مابین عالم مجردات و عالم جسمانی که ارواح در قوس نزول بدانجا تنزّل می‌کنند. زیرا تنزّلات وجود در قوس نزول و عروج وجود در مدارج قوس صعود به شکل دایره‌یی است که از دو قوس نزول و صعود تشکیل می‌یابد. و هر مرتبه‌یی از مراتب صعود بازاء مرتبه‌یی از مرتب نزول قرار گرفته و بنابراین مرتبه وجود برزخی نفس که بعد از مرتبه وجود تجرّدی و قبل از نزول به عالم جسمانی و نشأه دنیوی است از جمله مراتب قوس نزولی است که اولیت و سبقت بر قوس صعود دارد. و مرتبه وجود برزخی نفس که بعد از نشأه دنیوی و رهایی از بدن عنصری است — از جمله مراتب قوس صعودی است که پس از قوس نزولی است. پس برزخ دوم غیر از برزخ اول است که در ازاء یکدیگر قرار گرفته‌اند.

و نیز احوال و اوصافی که در برزخ دوم یعنی برزخ صعودی عارض بر نفس می‌گردد، عبارتند از صور أعمال و نتایج أفعالی که در دنیا مرتکب شده است. و این صور غیر از صوری است که نفس، هنگام تنزّل از عالم عقلانی در قوس نزول بدان صور نمودار می‌گردد. پس هیچ‌یک از این صور عین دیگری نیستند. لکن هر دو صور در این جهت که موجودی روحانی و جوهری نورانی و عاری از ماده‌اند — مشترک‌اند.

عبارت دیگری نیز از محیی‌الدین در باب سیصد و بیست و یکم از کتاب فتوحات است که به طور صراحت و وضوح دلالت بر مغایرت دو برزخ دارد.

او می‌گوید این برزخ یعنی برزخ دوم غیر از برزخ اول است. برزخ اول را به اصطلاح عرفا، غیب امکانی و برزخ دوم را غیب محالی می‌نامند.

زیرا ظهور صوری که در برزخ اول موجودند در عالم دنیا که آن را عالم شهادت می‌نامیم ممکن است و لذا ما ارواح را در این عالم در کسوت اجساد دنیوی مشاهده می‌کنیم. ولی بازگشت صور برزخی بدین عالم ممکن نیست و مشاهده آن‌ها به جز در عالم آخرت میسر نخواهد بود و کم‌تر کسی است که در این عالم، صور برزخی را که از این عالم، به عالم برزخ عروج نموده‌اند - مشاهده کند. برخلاف صوری که در برزخ اول اوست که به حکم فطرت و نظام خلقت به عالم دنیا نزول می‌کنند و همه کس آن‌ها را در کسوت جسمانی مشاهده خواهند کرد. و ممکن است که اشخاصی آن‌ها را قبل از نزول به عالم دنیا مشاهده کنند. و لذا بسیاری از آن‌ها از طریق کشف و شهود و اشراف بر عالم برزخ اول معلوم و مکشوف می‌گردد. و اگر تو اهل کشف و شهود باشی، می‌توانی به حوادثی که در آینده در این جهان رخ می‌دهد - علم و آگاهی حاصل کنی. ولی بسجز معدودی از ارباب کشف و شهود نمی‌توانند بر احوال مردگان و صور برزخی آنان پس از عروج به عالم برزخ واقف گردند.

و نیز محیی‌الدین در باب شصت و سوم از کتاب فتوحات پس از بیان نظریه خود در مورد صورت منطبع در آینه می‌گوید: این صورتی را که انسان به چشم ظاهری در آینه می‌بیند. نمونه‌یی است از آنچه که انسان در خواب و یا بعد از مرگ به چشم باطنی مشاهده می‌کند و احوال و اوصاف خویش را در قالب اشباح و صوری که قائم به ذات خویشند - مشاهده می‌کند که با او سخن می‌گویند. و او نیز آن‌ها را در قالب اجساد که حامل روح و زنده‌اند، معاینه می‌کند و با آن‌ها سخن می‌گوید با این که همگی در اصل، اوصاف و احوالی عارض بر ذات نفس بوده‌اند که اکنون در قالب صور جوهری و اجرام و اجساد برزخی تجلی کرده‌اند. و اهل کشف و شهود در عالم بیداری می‌بینند آنچه را که انسان در عالم

خواب و یا اموات پس از ارتحال به عالم برزخ مشاهده می‌کنند. همچنان که تبه‌کاران در عالم آخرت، صور اعمال و افعال خویش را مشاهده می‌کنند که چگونه آن‌ها را رنج و آزار می‌دهد و یا این که در عالم خواب مرگ را به صورت گوسفندی زیبا معاینه می‌کنند. با این که مرگ یک امر عدمی و نسبی و عبارت از مفارقت و جدایی نفس از بدن است. سپس می‌گوید: بعضی از مردم این تخیلات و صور خیالی را در عالم بیداری به چشم حس و بعضی به چشم خیال، مشاهده می‌کنند. ولی در عالم خواب، فقط به چشم خیال معاینه می‌کنند.

باز محیی‌الدین در جای دیگر از کتاب فتوحات می‌گوید: آنچه را که انسان بعد از مرگ در عالم برزخ مشاهده می‌کند همگی به همان صورتی است که در دنیا دیده است. و در آخر همین باب از کتاب فتوحات می‌گوید: هر انسانی در عالم برزخ مرهون به چیزی است که در دنیا کسب نموده و همواره در عالم برزخ در میان صور اعمال و افعال خویش محبوس است تا زمانی که در عالم آخرت و قیامت کبری محشور گردد. (علم النفس — ترجمه و تفسیر از سفر نفس کتاب أسفار ج ۲ و ۳ ص ۲۵۴ و ۲۵۵ ترجمه آقای جواد مصلح)

مسألة ۱۶

قد روی عن بعض السلف أنه سئل عن الاستواء

سنایی در حدیقه الحقیقه در ذیل «انَّ الاستواء معقول والکیفیه مجهول» گفته است:

آن یکی رجل گفته آن یک یسد	بیهده گفته‌ها بسپرد زحدّ
و آن دگر اصبعین و نقل و نزول	گفته و آمده به راه حلول
وان دگر استواء عرش و سریر	کرده در علم خویشتن تقدیر
یکی از جهل گفته قعد و جلس	بسته بر گردن از خیال جرس
وجه گفته یکی دگر قدمین	کس نگفته ورا که مطلبک اُسن
زین همه گفته قسّال و قیل آمد	حال کوران و حال پیل آمد

جل ذکره منزله ازجه و جون انبیا را شده جگرها خون
عقل رازین حدیث پی کردند علما را علوم طئی کردند
همه بر عجز خود شدند مقرر وای آن کاو به جهل گشت مصر
متشابه سخوان دراو مساویز وزخیالات بسپهد بگریز
آنچه نص است جمله آما و آنچه اخبار نیز سلما
حدیقه ص ۷۱ چاپ مدرس / ۱۳۲۹ شمسی

اشاره به گفته امام مالک است که حجة الاسلام غزالی آن را در کتاب احیاء العلوم
(جلد اول ص ۹۶) بدین گونه نقل کرده است:

«قال مالک لما سئل عن الاستواء الاستواء معلوم والكيفية مجهول والايمان به
واجب والسؤال عنه بدعة.» یکی دیگر از علما گوید: استوا کلام حق است و درست و بدان
ایمان داریم و گرییم از جمله سرهاء قرآن است. و کس نداند مگر خدای عز و جل.
مردی از ابن عباس پرسید که استوا چیست؟ جواب داد که عرش موجود است و
استوا واجب است و سؤال کردن از آن بدعت است. و این مرد چنان دانم که مبدع است. و
او را از این مجلس بیرون کنید که نگاه دارنده عرش و کرسی خدا است و بس. (تعلیقات
حدیقه / ۱۰۸)

مسألة ۱۶

مقصود ابن عربی و پیروان وی — از کلمات تنزیه و تشبیه، با آن چه مستکلمان و
حکیمان از این کلمات اراده می کنند — متفاوت است. چه منظور اهل حکمت و کلام از
تنزیه خداوند — سلب اوصاف و خواص مخلوقات از او و مقصودشان از تشبیه، توصیف
او به صفات و لوازم اجسام و اشیاء ممکن بود اما ابن عربی و پیروانش — چنان که شیوه و
سیره آنهاست — کلمات تنزیه و تشبیه را هم، مانند اغلب امور تأویل کرده — بترتیب، به
معنای اطلاق و تقیید بکار برده اند. و شاید او نخستین کسی باشد که در کاربرد الفاظ

با وجود این که ابن عربی بر قول «حق هم منزّه است و هم مشبّه» تأکید بسیار دارد و آن را «اصل الاصول» و مبنای عرفان خود قرار می‌دهد. اما درجه تأکید او نسبت به تشبیه و تنزیه، در مواضع مختلف، متفاوت است: به گونه‌یی که گاه زبان تشبیه بر او غالب است چنان که می‌گوید: «ان الحق عین کل معلوم» (فصوص، فص لقمانی ص ۱۸۸) (حق، عین هر معلومی است.) و «حق، عین قوای عبود و عین مسمای او است.» همان مأخذ ص ۱۸۹ و نیز در بیان قول اشاعره در جوهر و عرض، حق را به مثابه جوهری می‌شناساند که اشاعره به آن قائلند و صور و نسبت متکثر و به عبارت دیگر تجلیات او را در مظاهر وجود به منزله أعراض مختلف آن جوهر (فصوص ص ۱۸۸) می‌داند. و گاه چنان تنزیه بر وی غالب است که گویی وجود هر نوع مناسبتی را میان حق و مخلوقات او باور ندارد. از جمله در مقام تنزیه می‌نویسد: «خدای تعالی از جمیع وجوه، مخالف مخلوقات است. البته هیچ نوع مناسبتی میان او و خلقتش، موجود نیست و اگر روزی مناسبتی اطلاق گردد — آن دور از حقیقت و نوعی تکلف است و گر نه چه مناسبتی میان حادث و قدیم و چه مشابهنی میان کسی که مثل ندارد با کسی که مثل دارد، موجود است؟!... (فتوحات ج ۱ ص ۹۳)

به هر حال، ابن عربی، نه عقیده اهل تشبیه را درست می‌داند و نه مذهب تنزیه را می‌پذیرد، که به عقیده وی هم تشبیه محض، تحدید و تقیید حق است و هم تنزیه صرف. به همان حال که منزّهی که با تنزیه عقلی به تنزیه حق می‌پردازد — ناقص المعرفت — است و مشبّه نیز که حق تعالی را مثلاً به جسم همانند می‌نماید محدود و محصورش ساخته است. منزّه هم که او را از جسمیت تنزیه می‌کند — باز به تحدید و تقییدش پرداخته است زیرا تنزیه حق از اجسام — تشبیه او است به عقول و نفوس و تنزیه او از عقول و نفوس — تشبیه او است به معانی مجرد و بالاخره تنزیه او از جمیع — إلحاق او است به عدم — که در معنی تحدید عدمی است. پس هر یک از آن دو — حق را به چیزی محدود و مقید می‌سازد. در صورتی که حقیقت حق، مقتضی اطلاق حقیقی است و چنان که بارها گفته شد از تمام قیود و حدود و حتی از قید اطلاق و مطلق نیز رها است. از این رو، محیی الدین تأکید می‌کند که عارف محقق و کامل مدقق کسی است که میان تشبیه و تنزیه جمع کند و هر یک را در مقام

مذکور در معنای مزبور — بر خلاف معمول و متعارف — پیشقدم شده باشد زیرا یا اصلی «وحدت وجود» که «أُمُّ الْأَصُول» عرفان محیی الدین بشمار است سازگار و در توجیه نظام اندیشه و مذاق و مشرب عرفانی‌اش کارساز می‌افتد.

بنابر این تمهید — تنزیه و تشبیه در معنای مذکور — متضایف است و یکی بسدود دیگری بنصّور نمی‌آید و تحقق نمی‌پذیرد. اما توجّه به این نکته لازم است که تصوّر و تحقّق تنزیه و تشبیه در صورتی است که در معنای ثنویّت، یعنی مقام اعتبار حق و خلق، الله و عالم، وحدت و کثرت و به عبارت جامع‌تر، در مقام «الهیّت» بوده باشیم. اما هرگاه در وحدت، یا به بیان دیگر در مقام اُحدیّت ذات درنگ نماییم. آنجا دیگر نه جای تنزیه است و نه جای تشبیه که این مقام، از وجود تعدّد عاری است و عبارت «وَالْبَارِي سُبْحَانَهُ مُنَزَّهٌ عَنِ التَّنْزِيهِ فَكَيْفَ عَنِ التَّشْبِيهِ» (شرح قصوص قیصری — فصّ نوحی) ناظر به همین منظور است. و معنای منزّه بودن حق، تعالی، این است که او در مقام الهیّت، به اعتبار ذات از جمیع اوصاف و حدود و قیود عاری و از همه جهانیان مستغنی و به جمیع اشیاء محیط است و به این اعتبار، نه چیزی به او احاطه می‌یابد و نه علمی به او شامل گردد و نه وصفی، جز وصف اطلاق بر او صادق آید. تنزیه او نیز در همین اطلاق باشد. اما به اعتبار تعینات ذات و ظهورش در صور ممکنات مشبّه است. مثلاً او می‌بیند، می‌شنود و سخن می‌گوید ولی نه به آن معنی که مخلوقات می‌بینند، می‌شنوند و سخن می‌گویند، بل که به این معنی که او به صورت هر شنونده و بیننده و گوینده‌یی متجلی می‌شود و یا صورت هر بیننده و شنونده و گوینده‌یی است. (فتوحات، ج ۴، ص ۷۱) از این رو تنزیه ناظر به «حق فی ذاته» و باطن است و تشبیه ناظر به حق مخلوق به و ظاهر است که در مراتب اکوان و ملابس اشکال و ألوان ظهور یافته است.

و به قول جلال‌الدین محمد

گاه خورشید و گهی دریا شوی گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی
تو نه این باشی، نه آن در ذات خویش ای فزون از وهم‌ها و زبیش، بیش

(دفتر دوم ص ۱۰۷)

خود ثابت بدارد و حقّ إله را هم به وصف تنزیه نعت کند و هم به وصف تشبیه (فصوص فص نوحی، ۷۰ - ۶۸ و نقد النصوص (ص ۱۲۷) و سرانجام تنزیه محض را به تحدید منزّه و تشبیه محض را به تشبیه مشبّه برمی گرداند و کمال را در جمع بین مرتبتین می داند. (دکتر محسن جهانگیری، محیی الدین بن عربی، ص ۲۱۲ تا ۲۱۸ با تلخیص و تصرف)

مسأله ۱۶:

مَنْ أَقْبَلَ عَلَى الْأَشْيَاءِ...

«مَثَلِ دنیا، چون سایه مردم است، چون روی به سایه آری بگریزد و چون پشت بر او آوری، از پی تو دود.» ابوابرهمیم مستملی بخاری، شرح تعرف ص ۱۶۶ چاپ محمد روشن، انتشارات اساطیر
و شعر دکتر رعدی آدرخشی ترجمه از کریلف شاعر روسی مبین همین مغفلست

کودک و سایه

کودکی رفت پی سایه خویش	سایه از رفتن او رفت به پیش
کودک از نوبه سوی سایه شتافت	بس بکوشید و بر او دست نیافت
گفت ناچار دویدن باید	بر سر سایه رسیدن باید
شد چو صیّاد روان از پی صید	لیک آن صید نیامید در قید
گرچه می تاخت جوان چابک و چست	سایه می آمد و سبقت می جُست
ایں یکی هر چه دویدی برشور	آن یکی بیشترک می شد دور
سایه هر چند نبود آب حیات	کودک آواره شد اندر ظلمات
چون از این کوشش خود سود ندید	شد پشیمان و عنان باز کشید
گفت تا چند و کی این ناز و نیاز؟	برو ای سایه که من نایم باز
ایں بگفت وز همان ره برگشت	وز سر کوشش بسپوده گذشت
پشت بر سایه چو می رفت به پیش	شجی دید به پشت سر خویش

تا بداند که به دنبالش کیست
 که به صد عشوه از او می شد دور
 نشود یک نفس از خواجه جدا
 سایه باز آمد و بسر خسا که افستاد
 آمده دست به دامن شده ام
 سایه را از سر ما کم نکنی
 رفت و همسایه او هام نشد



عبرت افزاست به پیدا و نهان
 پیشه کرده است چو دیده ست نیاز
 دلبر افتاده به خواری پی او
 لیک عشق است هزاران بیداد
 زانچه رفته است، حکایت نکنیم
 مَثَلش جز مَثَل سایه ما است
 سنگ همبایه گوهر نشود
 عشق صادق مَثَلش باشد طاق



قصه سایه بر او آید راست
 می کند عمر گرانمایه تباه
 افتد و خیزد و بویید بسیار
 نگاهی هم به سوی او نکند
 چشم پوشیده ز جاه و زر و سود
 سایه وش در پی او افتاده
 گفته کای سایه زمن باش بدور

ماند و حیرت زده واپس نگر است
 دید آن سایه برناز و غرور
 آید اندر پی وی همچو گدا
 کودک از خشم دوان شد چون باد
 یعنی از کرده، پشیمان شده ام
 که تو از سایه خود رم نکنی
 لیک کودک به فسون رام نشد

بازی سایه و کودک به جهان
 ای بسا دلبر طناز که ناز
 وان که بر تافته زین معرکه رو
 گرچه زین قصه بسی دارم یاد
 به که در عشق شکایت نکنیم
 پرتو عشق که سرمسایه ما است
 سایه با نور برابر نشود
 قصه ها را است هزاران مصداق

بخت را چون نگری بی کم و کاست
 ایسن یکی در پی نام و زرو جاه
 کوشد و جوشد و جوید بسیار
 عاقبت بخت بدو رو نکند
 دگری فارغ از این گفت و شنود
 بخت سر در قدمش ببنهاده
 او چو خورشید سراپا شده نور

چون نیم گم‌تر از آن کودک خرد مُت سایه چرا باید برد؟
در جهان هر که دلی دانا داشت خانه در قلعه استغنا داشت

مسأله ۱۷

به عقیده محیی‌الدین، معلوماتی هست، که صورتی ندارد و در نتیجه عنوانِ تصوّر درباره آن‌ها صدق نمی‌نماید. که تصوّر حصول صورت شیء است. در توضیح این مقال وی در فتوحات نیز چنین می‌نویسد:

«مُذَرِّک (به کسر راء) بر دو گونه است: مُذَرِّکی که می‌داند و قوّه تخیل نیز دارد. و مُذَرِّکی که می‌داند ولی قوّه تخیل ندارد. مُذَرِّک (به فتح راء) هم بر دو گونه است: مُذَرِّکی که صورنی دارد، در این حال کسی که قوّه تخیل ندارد، بدون این که تصوّرش را بکند، آن را در می‌یابد و به آن آگاه می‌گردد. اما کسی که قوّه تخیل دارد، به تصوّر آن می‌پردازد و به این وسیله به آن علم پیدا می‌کند و مُذَرِّکی که صورتی ندارد.

بنابراین می‌توان گفت، که هر معلومی متصوّر نیست، که تصوّر به دو شرط تحقق می‌یابد. صورت داشتن معلوم و قوّه تخیل داشتن عالم در صورتی که هم اکنون مفروض گشت که ممکن است مُذَرِّک و معلومی بدون صورت باشد و عالم و مُذَرِّکی بدون خیال.» (فتوحات ج ۱ ص ۴۲)

مسأله ۱۷

وله عليه السلام في أحد هذا جبل يُحِبُّنا وَنُحِبُّهُ

جبل احد: بخاری اعتصام ۱۶ جهاد ۷۱، ۷۴ اطعمه ۲۸، زکاة ۵۴ انبیاء ۱۰ مسلم بن الحجاج فضائل ۱۰ حج ۴۶۲، ۵۰۳، ۵۰۴ ابن ماجه: مناسک ۱۰۴ الموطأ: مدینه ۱۰، ۲۰ حم احمد بن حنبل ۳، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۵۹، ۲۴۰، ۲۴۳، ۴۴۳

[المعجم المفهرس لالفاظ الحديث]

مسأله هفدهم: فالوُجودُ كُلُّهُ حَيٌّ ناطقٌ...

کسانی مانند معتزله که اهل عرفان نیستند. و جان و روان آن‌ها نور بصیرت الهی ندارد که «من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» تسبیح موجودات را یعنی آنچه را که در قرآن کریم آمده است: «وإن من شيء إلا يسبح بحمده» این طور تأویل می‌کنند که مقصود آیات الهی و دلالت مصنوع بر وجود صانع است. و نیز از آن جهت که انسان به سبب نظر عبرت در مخلوقات به یاد خالق می‌افتد. و عجایب صنع او را به وجود خداوند قادر متعال رهبری و رهنمونی می‌کند. و جلال الدین محمد - عذر این طایفه را به این قرار خواسته است:

چون ندارد جان نو قندیل‌ها بهر بیشش کرده‌ای تأویل‌ها
که غرض تسبیح ظاهر کسی بود دعوی دیدن خیال و غی بود
(مثنوی ۱۰۲۳/۳ - ۱۰۲۴)

بل که هر بیننده را دیدار آن وقت عبرت می‌کند تسبیح‌خوان
پس چو از تسبیح یادت می‌دهد آن دلالت همجو گفتن می‌شود
این بود تأویل اهل اعتزال و آن آن کس کماو ندارد نور حال
چون زحس بیرون نیامد آدمی باشد از تصویر غیبی اعجمی...
(مثنوی ۱۰۲۸/۳ - ۱۰۲۵)

و در دفتر اول (بیت ۳۲۷۹ - ۳۲۸۰ - ص ۳۰۲) آورده است:

نطق آب و نطق خاک و نطق گل هست محسوس حواس اهل دل
فلسفی کماو منکر حنانه است از حواس اولیا بیگانه است
و سعدی در حکایت باب دوم (در اخلاق درویشان) گلستان آورده است:

یاد دارم که شبی در کاروانی همه شب رفته بودم و سحر در کنار بیشه‌ای خفته،
شوریده‌ای که در آن سفر همراه ما بود، نعره‌ای برآورد و راه بیابان گرفت. و یک نفس آرام
نیافت. چون روز شد، گفتمش: آن چه حالت بود؟ گفت: بلبلان را دیدم که به نالش در آمده

بودند از درخت و کبکان از گوه و غوکان در آب و بهایم از بیشه. اندیشه کردم که مروت نباشد همه در تسبیح و من به غفلت خفته.

دوش مرغی به صبح می‌ناید عقل و صبرم ببرد و طاقت و هوش
یکی از دوستان مخلص را مگر آواز من رسید به گوش
گفت باور نداشتیم که تو را بانگ مرغی چنین کند مدهوش
گفتم: این شرط آدمیت نیست مرغ تسبیح گوی و من خاموش
و در قصاید فارسی می‌گوید:

آفرینش همه تنبیه خداوند دل است دل ندارد که ندارد به خداوند اقرار
این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود هر که فکرت نکند - نقش بود بر دیوار
کوه و دریا و درختان همه در تسبیح‌اند نه همه مستمعی فهم کنند این اسرار...

مسأله ۱۷

معتزله و فلاسفه، حیات و ادراک را شرط نطق و تکلم می‌دانند و از این رو سخن گفتن جمادات و حیوانات را منکرند و آیاتی که در قرآن کریم و احادیثی که درباره سخن گفتن آن‌ها آمده است، تأویل می‌کنند و از جنس تخیل و تمثیل می‌شمارند (تفسیر کشاف، طبع مصر، ج ۲ ص ۳۲۶) معتزله، کرامات اولیا را نیز منکرند. ولی صوفیه همه آن‌ها را حق و واقع می‌دانند و معتقد هستند که سنگ و درخت و هر چه در عالم است، مناسب نشاء وجودی خود سخن می‌گویند. و این که عامه مردم نطق آن‌ها را نمی‌شنوند به سبب نقص و محدودیتی است که در مدارک بشری وجود دارد. گوش و چشم و دیگر حواس حتی مسموعات و چیزهای دیدنی و فی‌المثل لمس کردنی را به نحو مطلق در نمی‌یابند و ادراک آن‌ها مشروط است به شرایطی که هر حسّی بدان‌ها محدود است و بدون آن‌ها چیزی را ادراک نمی‌کند. علاوه بر آن که انسان بیش از پنج حس ندارد. و اگر عدد حواس او بیشتر می‌بود، بی‌گمان بر عدد مذکر کائناتش افزوده می‌گشت، ما حق نداریم که وجود آنچه را که به مدارک محدود خود در نمی‌یابیم، انکار کنیم. ابن عربی در فتوحات بصراحت می‌گوید که

این مسأله را به کشف دریافته است (فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۵۴) مولانا نیز بدین نکته اشاره می‌نماید. و به گفته او منکران که بر اسرار الهی واقف نیستند، نطق جمادات را باور ندارند زیرا با مبانی دانش و بحث آن‌ها سازگار نیست. و اگر بظاهر و به زبان تصدیق کنند از بیم جان و ترس است. ابن عربی هم گفته است هر که می‌خواهد که از این راز آگاه شود، باید راه مردان پیش گیرد تا نطق جمادات را امری واقعی ببیند.

استن حنانه از هجر رسول ناله می‌زد، همچو ارباب عقول

(مثنوی ۲۱۱۳/۱ ص ۱۲۹)

اما علم نزد عرفا، ادراکی است که آدمی را به خدا و عالم غیب که مدینه علم است متوجه سازد. و چنان بینا و دانش کند که اشیا را دلائل ذات و صفات حق تعالی ببیند و بدان‌ها مستقلاً تنگردد و هر ادراکی که خلاف این باشد، جهلی است همانای علم. ظن، به گفته آن‌ها از صفات نفس است. و چون ادراک سالکی که در مقام نفس و محتجب از عالم غیب است، موافق صور ذهنی اوست که با خارج به جهاتی مغایرت دارد. از این رو کلیه ادراکات سالک در مقام نفس مانند گمان و ظن، زوال‌پذیر است و بدین تعبیر علوم نقلی‌دی که منبعث از کشف و شهود نیست، ظن نامیده می‌شود. (بیان السعادة) طبع ایران، ج ۱، ص ۳، ۲۷۲، ۳۴۵، ۳۴۸ ج ۲ ص ۴۲ (شرح مثنوی شریف ۸۶۹/۳ - ۸۷۰) و نیز مقدمه اصول المعارف ملامحسن فیض - به قلم آقای سید جلال الدین آشتیانی (ص ۵۲ و ۵۳ در تفسیر الحیات مایساق الفعل و الادراک).

مسأله ۲۵

چگونگی ارتباط امر حادث متجدد به مبدأ ثابت قدیم ازلی، یکی از مهمات و عویصات مسایل فلسفه و کلام است که فلاسفه و متکلمان هر کدام به طریقی از در چاره‌جویی برآمده و در حل آن مشکل کوشیده‌اند گاه هم برای رهایی از این مخمصه به تکلفات عجیب افتاده، از راه ناچاری به اقوال سخیف نامعقول از قبیل «قدیمی بودن جمیع اجزاء عالم» و «حدوث اراده در واجب الوجود قدیمی ذاتی» و «جواز تخلف معلول از علت تامه» و امثال آن، ملتزم شده‌اند که گاه از روش عقل مستقیم بدور و هنگام نقل و ابطال آن

قبیل اقوال — گروهی چند بر این کار افزوده اند. در این جا تنها به قول مناطقی ها به اندازه «شرح اسم» در این باره گفت و گو می کنیم:

توضیح آن که در این مبحث از «حادث» مقصود «حادث زمانی» را منظور داشته اند که شامل حوادث یومیه و مجموع عالم طبیعی جسمانی می شود، نه عقول و مجردات صرف، که بنا به عقیده گروهی از محققان فلسفه و کلام «قدیم زمانی» اند و «حادث ذاتی». اما مطابق عقیده آن دسته از متکلمان که مجموع عالم امکان اعم از مادی و مجرد را حادث زمانی شمرده اند — پیدا است که دایره اشکال ربط حادث به قدیم وسیع تر و حل آن دشوارتر خواهد بود. و به فرض حدوث ذاتی که جمهور حکما و متکلمان گفته اند، یا به تصویر «حدوث دهری» که به میر محمد باقر داماد (متوفی ۱۰۴۱ ه. ق و مؤلف قبسات و جذوات و کتب و رسایل عقلی و نقلی دیگر) منسوب است — موضوع بحث محدود و منحصر به همان عالم جسمانی و حوادث یومیه می شود که ذکر آن رفت. به هر حال قدر مسلم این است که می خواهند چگونگی ربط حادث به قدیم؛ یعنی کیفیت صدور حوادث متجدد متغیر زمانی وقت و ساعت امروز و فردا؛ و نحوه ارتباط آن را با مبدأ ثابت قدیم ازلی که علت اولی و سبب اصلی وجود ممکنات است، معلوم کنند، و از حریم مقدس «لامؤثر فی الوجود إلا الله» قدم بیرون نگذارند. (مرحوم همایی، تجدد امثال ص ۳۲)

مسألة ۲۶

بقاء العرض زمانین محال.

محبی الدین عربی در «فصل شعبی» از کتاب «فصوص الحکم» در بیان حکمت قلبی و چگونگی تقلبات قلب، تبدل جواهر و حرکت جوهری تمام عالم وجود را با استشهاد به آیه شریفه «بل هم فی لبس من خلق جدید» بیان کرده است. و مدعی است غیر از عرفادو فرقه یکی اشاعره و دیگر سوفسطاییان کم و بیش به این حقیقت رسیده اند.

اشاعره به حق اعتراف کردند که «العرض لایبقی زمانین» یعنی هیچ عرض در دو آن

به یک حال باقی نیست. ولیکن ندانستند در برابر هستی مطلق، تمام عالم وجود، عرض است. و در دایره هستی، هیچ تعینی بدون تجلی حق و افاضه فیض او ثابت و باقی نیست. او در این فصل، عرضی بودن تعینات امکانی را مستدلاً بیان و اثبات کرده است. و در این باره گوید:

اجزاء جوهر و مقوم ماهیت آن، همه عرض و به غیر قایم اند چه قیام داشتن به ذات و دارای مکان بودن و قسمت پذیری که در تعریف جوهر آورده می شود. — هر یک در تحقق به غیر محتاج است. و به حکم یکی بودن حد ذاتی با محدودیت مفاهیم مذکور از جهت آن که حدود ذاتی جوهرند عارض و زاید بر جوهر نخواهند بود. و این معانی چنان که فی حدّ نفسه به خود قیام ندارند از جهت آن که حدّ ذاتی جوهرند هر گاه قایم به ذات هم باشند. — اجتماع نقیضین لازم خواهد آمد و اهل کشف بدرستی دریافتند که ذات حق بدون آن که در تجلی او تکرار باشد. — هر لحظه در تمام موجودات جلوه گری می نماید و تجدد اعیان و تقلّب جواهر در هر آن معلول تجلی وجودی و سیر نزولی حق است.

اما سوفسطاییان گرچه تبدل جوهری و حرکت ذاتی تمام ممکنات را بیان کرده اند ولیکن به واسطه عدم اعتراف به وحدت ذات حق و جوهر معقولی که در ضمن صور مختلف و کثرات بی نهایت در هر جا به صفتی ظاهر می شود از دریافت حقیقت غافل ماندند.

داوود قیسری در فصل شعبی، عقیده «محبی الدین» را تأیید نموده و عرض بودن جواهر اصطلاحی را در برابر ذات حق مستدلاً بیان کرده است. (شرح فصوص الحکم قیسری، فصل شعبی ص ۲۸۶ — ۲۸۸)

جلال الدین محمد بلخی در کتاب مثنوی، تبدل جواهر و بیقراری تعینات امکانی را در مدارج سیر نزول و عروج، در موارد مختلف به طرق گوناگون بیان کرده است. گاهی تجدد جوهری جان و روان را به مرگ و رجعت تعبیر نموده و در عین حال ضمن تشبیهات هستی و استعارات بدیع، به تجدد امثال و دگرگونی جهان در هر لحظه اشاره فرموده است. چنان که گوید:

صورت از بی صورتی آمد برون باز شد کائا الیه راجعون
 پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست مصطفی فرمود دنیا ساعتیست
 هر نفس نو می شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا
 عمر همچون جوی نو نو می رسد مستمری می نماید در جسد
 آن ز تیزی مستمر شکل آمده است چون شرر کش تیز جنبانی به دست
 شاخ آتش را بجنبانی بساز در نظر آتش نماید پس دراز
 این درازی مدت از تیزی صنع می نماید سرعت انگیزی صنع
 (مثنوی دفتر ۱ ص ۷۱ طبع نیکلسون بیت ۱۱۴۱ به بعد)

و زمانی تبدل جان و روان و تجدد نفوس را در هر آن به آب روان تشبیه کرده است:
 از وجود آدمی جان و روان می رسد از غیب چون آب روان
 هر زمان از غیب نو نو می رسد وز جهان تن برون شو می رسد
 و در بیان این که در هر آنی عالمی با جواهر و أعراض به عدم می رود و در همان آن مثل آن
 دوباره موجود می شود. و اکثر اهل عالم چنان که خداوند در قرآن فرموده است: «بل هم فی
 لبس من خلق جدید». از این خلع و لبس و حرکت جوهری جان و روان غافلند - گوید:
 گمر دو دیده مبدل و انور شود این جهان منتظم، محشر شود
 در همه عالم اگر مرد از زنند دمبدم در نزع و اندر مردند
 و در مقام شرح انواع مرگ ذاتی عاشق، و فناء و بقاء آن در هر لحظه به تجدد امثال و
 ببقارای هستی های ممکن اشاره کرده - می گوید: خداوند در عوض هر فنای عاشق چنان
 که در قرآن وعده فرموده است: (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) - ده بقاء عطا می کند:
 عاشقان را هر زمانی مردنی است مردن عشاق خود یک نوع نیست
 آن دو صد جان دارد از نور هدی وان دو صد را می کند هر دم فدی
 هر یکی جان را ستاند ده بها از نسی خوان - عشره أمثالها
 (دفتر سوم بیت ۲۸۳۴ تا ۲۸۳۶ ص ۲۱۸ طبع نیکلسون)

و در تفسیر آیه «کل یوم هو فی شأن» حرکت جوهری را به «شأن جدید» تعبیر کرده است:

كُلُّ أَصْبَاحٍ لَنَا شَأْنٌ جَدِيدٌ كُلُّ شَيْءٍ عَنْ مُرَادِي لَا يَحِيدُ

(دفتر سوم بیت ۱۶۴۰ ص ۹۴ طبع نیکلسون)

داوود قیصری در پایان فصّ شعبی - تجدد جوهری عالم و تبدل آن را به شعله آتشی تشبیه نموده است که دائماً در تغییر و تبدیل است. (شرح فصوص الحکم داوود قیصری ص ۲۸۸) فخرالدین ابراهیم عراقی مانند محیی الدین عربی - دگرگونی آنی جهان و تغییر مداوم مراتب وجود را لازم تجلی شهودی می داند. و معتقد است که حرکت جوهری ممکنات و بیقراری و عدم بقاء هستی ها در هر لحظه، معلول سیر کلی در جزئی است. چنان که در دیباجة «لمعات» ضمن بیان مراتب عشق در خصوص تجدد هستی های ممکن و تقلب جواهر به حسب تجلیات حق گوید:

هر لحظه از روی معشوقی پرده براندازد و هر نفس از راه عاشقی پرده بی آغازد:
عشق در پرده می نوازد ساز عاشقی کو که بشنود آواز
هر نفس نغمه بی دگر سازد هر زمان زخمه بی کند آغاز
همه عالم صدای نغمه اوست که شنید ایسن چنین صدای دراز
و در «لمعة پنجم در بیان تجدد مظاهر در هر آن و تفاوت ظهور به حسب اختلاف قوایل» می گوید:

«محبوب در هر آینه در هر لحظه روی دیگر نماید هر دم به صورت دیگر بر آید. زیرا که صورت به حکم آینه هر دم دیگرگون می شود و آینه هر نفس به حسب اختلاف احوال دیگرگون می گردد... از این جا است که هرگز در یک صورت دوبار روی ننماید و در دو آینه به یک صورت پیدا نیاید. «ابوطالب مکی نیز گوید: «لا یتجلی فی صورة واحدة لشخص واحد مرتین و لافی صورة لاثنین»

چون جمالش صد هزاران روی داشت بود در هر روی دیداری دگر
لاجرم هر ذره را بنمود باز از جمال خویش رخساری دگر
چون یک است اصل عدد از بهر آن تا بود هر دم گرفتاری دگر
تا آنجا که گوید: دانی که بر این شهود کرا اطلاع دهند؟ «لمن کان له قلب» آن را که به تقلب

خود در احوال تقلّب او در صور مطالعه داند کرد. و از آن مطالعه، فهم تواند کرد که مصطفی (ص) چرا فرمود: که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و «جنید» بهرچه گفت: «لون الماء لون إنائه»، همان رنگ دارد که «لون المحبّ لون محبوبه» پس گویی:

رَقَّ الزَّجَاجُ وَ رَقَّتِ الْخَمْرُ فَتَشَابَهَا وَ تَشَا كُلَّ الْأَمْرِ
فَكَأَنَّمَا خَمْرٌ وَلَا قَدَحٌ وَكَأَنَّمَا قَدَحٌ وَلَا خَمْرٌ
(اشعة اللمعات ص ۴۹ - ۵۳) (حرکت و استیفای اقسام آن ص ۱۱۱ - ۱۱۸)

مسأله ۲۶ بقاء العرض زمانین محال.

جهان به عقیده اشعریه، عبارت است از جوهر واحدی که اعراض گوناگون بر آن طاری می‌شود. و این اعراض دایم و پیوسته در تغیر و تبدل است. چنان که یک لحظه ممکن نیست که ثابت و پایدار بماند. و اختلاف صور، مستند است به تغیر و اختلاف اعراض، ولی آن جوهر واحد که از ذات و یا جوهرهای فرد تألیف می‌شود، هرگز جز به وسیله اعراض شناخته نمی‌گردد. و این اعراض هم دُمادُم و بیابایی فانی می‌شود و عرضی مثل آن در جوهر بوجود می‌آید و این قاعده را «تجدّد امثال» می‌نامند. و از ابوالحسن اشعری نقل کرده‌اند که «الْعَرَضُ لَا يَبْقَى زَمَانِينَ».

به عقیده صوفیه، آفرینش، ظهور حقّ است و صور، مراتب ظهور و تجلّی خدا هستند. و چون تجلّی تکرار نمی‌پذیرد - آفرینش همیشه در تغیر و تبدل است. و آنچه به دوام و ثبات متصف می‌شود - ذات حقّ است که بدین تعبیر - جوهر و اساس آفرینش است. این تغیر و تبدل را به «خلق جدید» تعبیر می‌کنند که مأخوذ است از آیه شریفه «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق، آیه ۱۵)

به تعبیر دیگر می‌گویند که اشیا و اعیان ممکنات به اقتضای ظهور صفات جلال گذاخته و فانی می‌شوند. و به مقتضای صفات جمال خلعت حیات و بقا می‌پوشند. و این گدازش و نوازش، حکمی مستمر است و صفت محیی و ممیت به تعاقب بر صور و اعیان اثر می‌گذارد. و جهان هر لحظه می‌میرد و زندگی می‌پذیرد و آن را «حکم صفات متقابل» می‌نامند. به صورت دیگر می‌گویند که هر چیز و از جمله انسان دارای دو جنبه قوّه و فعل

است. و فعلیات نهایت ندارد و عبور از درجه‌ای و ارتقاء به درجه بالاتر از آن، بحقیقت در حکم فنای درجه و فعلیت اولین است که تا فنای آن صورت نگیرد، به فعلیت والاتر متحقق نمی‌شود. پس عالم پیوسته تغیر می‌پذیرد. و میان مرگ و زندگی اسیر است.

ابراهیم نظام از اکابر معتزله و به نقل بعضی، صوفیه معتقد بوده‌اند که تغیر و تبدل به أعراض اختصاص ندارد. بل که جواهر نیز دائماً در حرکت و معروض، تبدیل و تغیراند، حرکت جوهری مسأله‌ای است که ابن سینا آن را غیر معقول و باطل نامرده و صدرالدین شیرازی در اثبات آن کوشیده و به کرسی تشانده است. و شیخ عطار در اسرارنامه از تحوّل و سیر اجزای جهان بصراحت تمام سخن می‌گوید و جلال الدین محمد نیز می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو می‌رسد مُستمری می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمدست چون شررکش تیز جنبانی به دست
شاخ آتش را بجنبانی بساز در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع می‌نماید سرعت انگیزی صنع

(۱۱۴۵/۱ - ۱۱۴۸)

و در فصوص الحکم (ص ۱۲۴) ابن عربی می‌گوید: «وَمِنْ أَعْجَبِ الْأُمُورِ أَنَّهُ فِي التَّرَقِّي دَائِماً وَلَا يَشْمُرُ بِذَلِكَ لِلطَّافَةِ الْحِجَابِ وَدِقَّتِهِ وَتَشَابُهِ الصُّوَرِ.» (فروزان فر، شرح مثنوی / ۲ ص ۴۴۰ تا ۴۴۴ با تلخیص)

و در دفتر ششم مثنوی باز می‌خوانیم:

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندر آن تابان صفات ذوالجلال...
قرن‌ها بگذشت و این قرن نویست ماه آن ماهست آب آن آب نیست...
آب مُبَدَّل شد درین جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار
(۳۱۷۳/۶ - ۳۱۷۶ و ۳۱۷۸)

مسأله ۲۸

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ...

اهل حکمت و عرفان در تفسیر حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» وجوهی گفته‌اند که از جمع آن‌ها کتابی توان ساخت. از جمله وجوه این است که مقصود امتناع إحاطة معرفت به کُنه ذات پروردگار است. یعنی همان‌طور که حقیقت نفس شناخته نیست، معرفت به کُنه ذات پروردگار نیز ممکن نیست.

وجه دیگر این است که مقصود تمثیل مقام ربّ است در عالم خلُق به نفس انسانی که در قرآن مجید فرمود: «سُئِرْهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (۴۱) (فُصِّلَتْ) آیه ۵۳ = آیات قدرت و حکمت خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً هویدا و روشن می‌گردانیم تا ظاهر و آشکار شود که (خدا و آیات حکمت و قیامت در رسالت‌اش همه) برحق است^۱

و در جای دیگر فرمود: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (الذاریات) آیه ۲۱ و هم در نفوس خود شما مردم آیا به چشم بصیرت نمی‌نگرید؟

از جمله احوال و شئونِ نفس آنست که در مقام ذات واحد بسیط است و در عین وحدت، متضمن کثرت است به این طریق که همه قوی و کمالات به وجود جمع‌الجمع در نفس موجود است. «النَّفْسُ فِي وَحْدَتِهَا كُلُّ الْقَوَى» و نیز در عین کثرت، دارای وحدت است به این طریق که در مقام ظهور افعال به واسطه تعینات قوی و حواس متکثره کثرتی عارض می‌شود که خلل به وحدت صقع ذات نمی‌رساند از آن رو که با هر مرتبه‌ای به گونه ظهور و تجلّی متحد می‌شود چنان که در مقام سمع، سمع است و در مقام بصر، بصر و همچنین نسبت به سایر قوی و حواس و کمالات که منبعث از نفس می‌گردد، همچنان پروردگار عالم تعالی شأنه نیز در مقام غیب الغیوب و مرتبه تجلّی ذات که از آن به «کَثْرٍ مَخْفِيٍّ» و مقام «فَسِيضٍ أَقْدَسٍ» عبارت‌کنند — واحد بسیط است به وحدت حقّ حقیقیّه و سراسر موجودات متکثره به وجود جمع‌الجمعی کثرت در وحدت، در آن مقام موجود و مندرج‌اند. و در مقام تجلّی فعل که از آن به ظهور خلق و مقام فیض مقدّس عبارت‌کنند وحدت در کثرت است.

وجه دیگر در تمثیل آنست که در عالم صغیر، بدن عنصری در تحت تدبیر و تربیت نفس است. چنان که در عالم کبیر، مجموعه عالم خلقت نسبت به مقام ربّ در حکم بدن عنصری است و جان و روان آفرینش همانا ذات پروردگار است، پس نفس در عالم صغیر

— آبتی از آیات محکم الهی است. و کسی که به احوال و شئون او پی برد، می‌تواند به صفات پروردگارش پی برد. بعضی عرفا پایه سخن را از این حد بالاتر برده، گفته‌اند معرفت نفس عین معرفت رب است نه این که نمونه و نمودار باشد.

نکته قابل توجه، این است که در متن حدیث به لفظ «رب» به معنی پروردگار — عبارت شده است نه به لفظ (الله) که مقام ذات خالق باشد. از این جهت اسرار مهمی در معنی این حدیث نهفته است که شرحش مقام دیگر می‌خواهد و

گر بریزی بسحر را در کوزه‌یی چند گنجد قسم یک روزه‌یی (مرحوم جلال‌الدین همایی، حاشیه مصباح الهدایة عزالدین محمود بن علی کاشانی، ص ۹۲)

مسألة ۳۷

خلقت بشر برای ظهور قوی و استعدادات نهانی بوده است. نفوس بشر در قوه و استعداد مختلف‌اند و مقصود از استکمال این است که هر کسی به کمال لایق حال خود برسد، و آنچه در قوه او مکنون است، به مرتبه فعلیت بینجامد، خواه در طرف سعادت و نیکی باشد که بهشت ابرار است، و خواه در جانب شقاوت و بدی و نگونسازی که دوزخ اشرار است: «لَيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ»: سورة انفال (۸) آیه (۳۷) (تا آن که خدا پلید را از پاکیزه جدا سازد.) و «لَيَهْلِكَنَّ مِنْ هَلَكٍ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَخْيِي مَنْ حَيٍّ عَنْ بَيِّنَةٍ» (سورة انفال) آیه (۴۲) (تا هر که هلاک شدنی است، هلاک شود و آن که لایق زندگی است — زنده بماند.)

افراد بشر مانند معادنند که در یکی الماس روشن است و در یکی زغال سیاه و به قول مولوی «در یکی در است و در دیگر شبه» و آفرینش انسانی برای این منظور است که استعدادهای نهفته بروز کند، و آنچه در قوه پنهانست، به فعلیت برسد، و فعلیت اخیر هر کسی صورت نهایی او است که با همان صورت در عالم آخرت حشر و نشر خواهد داشت، یعنی همان فعلیت اخیر، صورت برزخی و قیامتی او خواهد بود «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» سورة بنی اسرائیل (۱۷) آیه (۷۲) (هر کس در این جهان نابینا (ی کفر و ضلالت است، در عالم آخرت نیز (از مشاهده اهل بهشت و شهود جمال حق) نابینا و گمراه‌تر خواهد بود.)

و به قول اسدی طوسی

از آن پس که پیکر به گوهر سپرد همان پیشش آید کز ابدر ببرد
این است که پس از مرگ نیز مقامات و مراتب اشخاص مختلف است و محلّ و منزلت
هر کسی بر حسب حالاتی است که در دوران حیات و ایام پیوند روح و تن کسب کرده باشد.
جلال الدّین محمد در مجلد اوّل می گوید:

اولاً بشنو که خلق مختلف مختلف جانند از یا تا الف
در حروف مختلف شور و شکی است گرچه از یک رو، زسر تا پایکی است
از یکی روضد، و یک رو مستحدّ از یکی رو هزل و از یک روی جدّ
پس قیامت روز عرض اکبر است عرض، او خواهد که با کَر و فرّ است
هر که چون هندو بدو سودایی است روز عرض نبوت رسوایی است
برگ یک گل چون ندارد خار او شد بهاران دشمن اسرار او
وان که سر تا پا گل است و سوسن است پس بهار او را دو چشم روشن است
مولوی به قول معروف «در میان دعوا نرغ معین می کند»، در اثنای تحقیق در اختلاف
نفوس بشری، مسأله وحدت وجود و وحدت در کثرت را استوار نگه می دارد و می گوید
«گرچه، از یک رو، زسر تا پایکی است»، یعنی همه یک موجود، یا معروض یک وجودند.
علاوه می کنم که بیت ما قبل آخر «برگ یک گل چون ندارد خار او». از باب تقدیم مسند
است بر مسندالبه، یعنی چون خار او؛ برگ یک گل ندارد. (مولوی چه می گوید ص ۱۳۵ ج

مسأله ۳۷

«أَحْيَيْتُ» ملازم است با شهود ذات ملازم با اسماء و صفات ملازم با اعیان و مسفاهیم و
ماهیات با این قید که اسماء مشهود حقّند به عین شهود ذات — شهوداً مفصّلاً — و اعیان
لازم اسماء مشهود حقّند — شهوداً مجملاً — و از این شهود و تجلّی و تحرّک غیبی اسماء
طالب اعیان جهت اظهار وجود کمال خود و اعیان طالب ظهور اسماء و تجلّی صفات در
کسوت خود جهت خروج از ظلمت امکانی و تنوّر به نور واجبی است و سمت اسماء به

اعیان سمت فاعلی و طلب اعیان تجلی اسماء را به نحو قبول ملازم با یک نوع انفعال و تأثر ذاتی غیر مجعول مبرا از حرکت و قوه و استعداد لازم جسمانیات و حقایق موجود دردار حرکات و متحرکات است و ظهور اعیان لازم اسماء و صفات ناشی از فیض اقدس است که این فیض عین مفیض و مفاض و مستفیض است و ملازم است با تجلی اسماء در اعیان ثابته و حقایق امکانیه به تجلی واحد تفصیلی ناشی از فیض مقدس و وجود منبسط می باشد. و کلمه قدسیه (فَخَلَقْتُ) حکایت از این حقیقت می نماید که:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چسه شد ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
(حافظ)

کلمه مقدسه (لَکِیْ اَعْرِفْ) حکایت نماید از نهایت و غایت وجودی اشیاء و مظاهر اسماء و صفات حق که هر وجودی به اندازه سعه وجودی خود طالب عاشق حق است و نیز به قدر حد وجودی خود معرفت حق از برای او در قوس صعودی حاصل آید که اندازه و مقدار معرفت تابع حوصله وجود عارف است نه سعه کمالی و وجودی معروف (حق) که (ادراک المفاض علیه للمفیض بِقَدْرِ الْإِفاضة لَا بِمَرْتَبَةِ الْمَفِیضِ) و اگر در گفته های جلالی الدین محمد اندکی دقیق گردیم، برای برگزیدگان حق، نوعی تمایز نوعی و جنسی قابل است من نیم جنس شهنشه، دور از او لیک دارم در تجلی نور از او
جنس ما چون نیست جنس شاه ما مای ما شد بهر مای اوفنا
چون فنا شد مای ما او ماند فرد پیش پای اسب او گردم چو گرد
چه عین ثابت برخی از سالکان به حد معینی تعین ندارد و قوه قبول آنان — حد یسقف —
نپذیرد و از دریای رحمت خاصه حق، حالت سیر آبی به آنان دست نمی دهد و جمیع مظاهر وجودی را پشت سر می گذارند و بهشت و جهنم را بلعیده، و با بر فرق همه مراتب وجودی می گذارند

ای عجب بلبل که بگشاید دهان تا خورد او خار را با گلستان
این نه مرغست این نهنگ آتش است جمله ناخوش ها به پیش او خوش است
والیه أشار

هر که جز ماهی ز آبش سیر شد آن که بی‌روزیست روزش دیر شد
 نهایت سیر این دسته از کاملان - شهود حق است به صریح ذات و مشاهده حق عاری از
 کسوتِ اَسْمَاء و صفات که «کمال التوحید، نفی الصفات عنه»
 در حدیث شریف، اشاره شده است به غایت تجلی به معنای دیگر که از آن به - جلاء و
 استجلاء - تعبیر نموده‌اند.

شهود حق ذات خود را در کسوتِ اَسْمَاء و صفات نهایت (جلاء) و شهود ذات خود
 را در کسوت معانی و حقایق خارجی ناشی از تجلیاتِ اَسْمَاء و صفاتی به کمال یا نهایت
 «استجلاء» نامیده‌اند و نیز ظهور حق در وجود انسان کامل محمدی نهایت استجلاء و شهود
 حق در هر مظهري از مظاهر نهایت جلاء و به عکس این معنا نیز در کلمات برخی از اهل
 تحقیق آمده است.

به عبارت دیگر کثرات اَعْم از اسماء و صفات و اعیان و ماهیات به وجودی واحد
 جمعی احدی عاری از شوائب کافه تراکیب در مقام ذات غیبی الهی احدی موجودند و در
 این مقام کثرت و سوائیت و دوئیت اگر چه نسبی باشد - وجود و تحقق ندارد. اگر الله اسم
 ذات باشد - لفظ - اَلصَّمَد - اشاره است به این مقام و ذات و مرتبه که همه این تعابیر از
 برای صرف تفهیم است.

ای خوش آن وقتی که پیش از روز و شب فارغ از اندوه و غاری از تعب
 متحد بودیم با شاهِ وجود حکم غیریت بگلی معو بود
 به مقتضای (کنت کنزاً مخفياً فأحببت) از موطن وحدت صِرْفه منزل به کثرت نسبی شد و
 از این حرکت غیبی اسماء و صفات ظاهر شد. منشأ این حرکت غیبی، عشق به ذات و
 اسماء و صفات و حبّ به معروفیت و ظهور اسماء و صفات است که غایت محبت و عشق،
 سبب تجلی شد که رقیقه عشقیّه الهیه سبب ظهور او از مقام اجمال به مرتبه تفصیل نسبی
 گردید و اسماء و صفات ظاهر شد و چون اعیان ثابته صورت و ظهور لا ینفک اسماء
 الهیه اند از رقیقه عشقیّه اعیان ثابته به ظهور تفصیلی (به تبع اسماء و صفات) ظهور نمودند
 و چون عشق به ذات و حبّ به اسماء فعلی و طلب از اعیان ذاتی است و وجود و کمالات

وجود بالذات مطلوب اعیان است. اثر تجلی فیض مقدس که صورت فیض اقدس است، مفاهیم و اعیان و ماهیات به وجود و ظهور تفصیلی در عرصه عین تحقق یافتند. بنابراین کمال جلای عبارت است از تجلی حق به صور اسماء و کمال استجلای، تجلی و ظهور حق است در مراتب جمیع اشیاء. بنابراین خلق حجاب حق و حق باطن خلق است (باطن الخلق ظاهر الحق و هو الظاهر و الباطن و إلیه ترجع الأمور). نزد اهل حجاب خلق ظاهر و حق باطن و نزد اهل شهود خلق باطن و حق ظاهر است. «تو خود حجاب خودی، حافظ از میان برخیز».

قوله: کُنْتُ کُنْزاً مَخْفِياً... «أُنْبَأْنَا بوجود الغاية الثانی للعالم...»

در علم اعلیٰ بیان شده است که غایت وجودی هر معلول بعینها علت مفیض آن خواهد بود و این همان معنا است که عرفای عظام فرموده اند: «النهايات هي الرجوع إلى البدايات» موافقاً لقوله تعالیٰ: «هو الأول والآخِر و الظاهر و الباطن».

و چون معرفت عینی غایت وجود خلق است باید عرفان حق اگر چه به وجهی از وجوه باشد ممکن التحقق باشد و نیز باید برخی از موجودات به حسب نهایات وجود فانی در مرتبه واحدیت و متحد با مقام تعین اول گردند و چون عقول طولیه توسط عقل اول به نفس وجود عینی حق را شهود می نمایند و عقل اول نیز به اعتبار حدّ وجودی مستزل از مقام احدیت و واحدیت است ناچار باید بعضی از افراد انسان به اعتبار نهایت وجودی و قوس صعودی به مقام «فناء فی الله» و مرتبه «لی مع الله» برسند که:

فرشته گر چه دارد قسرب درگاه ننگجد، در مقام «لی مع الله»^۸ نهایت سیر وجود امکانی در معراج ترکیب و قوس صعودی به بدایت وجود امکانی تحقق نمی یابد که مرتبه بدایت وجود امکانی در قوس نزول تعین وجود مطلق به وجود عقل اول است و در نهایات وجود، حقیقت انسان کامل از این مرتبه به مقامات و مراتب فوق این مرتبه عروج می نماید. و إلیه اثمار بقوله تعالیٰ: «دَنَى، فَتَدَلَّى، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ، أَوْ أَدْنَى» لذا در مقام فناء انسان در حق و رجوع نهایت به بدایت احکام وجود امکانی از قبیل مراتب و آیت بودن و ظلّیت در وجود ذی ظل و صاحب آیت محو می شود و عابد از معبود

در این مقام متمیز نیست

پس عدم گردم — عدم چون ارغنون گویدم: **إِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ** غایت وجود امکانی فاعل اوست و اگر سیر صعودی حقایق امکانیه به حقّ اولّ منجر نشود با آن که فاعل آنها حقّ است — لازم آید که از برای شیء — دو صورت تمامیه و کمالیه موجود باشد.

اما کیفیت تجلی و ظهور حق به وجهی که مأنوس با اذهان و افکار باشد از این قرار است که (کُنت) اشارتست به ذاتِ صِرفِ اُحدی که جمیع صفات و اسماء و احکام و آثار در آن به نحو فناء کثرت در وحدت یا وجدان وحدت نسبت به کثرت و در برداشتن کثرات به وجودی صرف و غیر محدود و غیر قابل اشاره و حکایت که از آن به «غیب ذات» و «کنز مخفی» و «اُحدیت ذاتیه» و «عنقاء مُغرب» تعبیر کرده اند و اطلاق لفظ (موجود و وجود) بر این مرتبه از باب تفهیم است نه لفظ حاکی از مسمی و محکمی عنه و (أُحْبَبْتُ) اشارت است از تجلی ارفع اعلی و مقدّس از شوایب ترکیب و مرتبه ظهور مفاهیم اسمائیه و صفاتیّه حاکیه از ذات و اُحد اُحدی متصف به جمیع اسماء و صفات و عناوین حاکی از کمالات ذات که به وجهی مغایر و به وجهی عین ذاتند و این (أُحْبَبْتُ) حکایت می کند از یک نوع تنزل و تحرک غیبی ملازم با ظهور ذات از برای شهود ذات در کسوت اسماء و صفات، کثرتی مبرا از شوایب ترکیب عینی و خارجی و این تحرک غیبی منزّه از قوه و استعداد ملازم با عنوان صمدیت، جامعیت نسبت به جمیع کمالات و اسماء حُسنی و صفات علیای ملازم با شهود این کمالات و لوازم اسماء و صفات از اعیان و مفاهیم و جمیع کثرات منظوی در وجود واحد و مشهور از برای ذات (کَالشَّجَرَةِ فِی النَّوَاةِ) و از همین تجلی ارفع اعلی و تنزل مقدّس و مبرا از شوایب امکانی و نقایص حدّی (جَاءَتِ الْکَثْرَةُ مَاشَتْ وَ کَمِ شَتَتْ). [آقا سیدجلال الدّین آشتیانی، حاشیه اجوبة المسائل صص ۱۴۸ — ۱۵۱]

مسأله ۳۷

محبی الدین در فصّ موسوی به استناد حدیث «کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» تجلی شهودی و سیر نزولی را «حرکت حبّی» نامیده است. و در مقام

بیان سبب واقعی بیرون آمدن حضرت موسی از شهر بعد از کشته شدن قبطی در حال ترس و نگرانی چنان که خداوند سبحان در قرآن کریم می‌فرماید: «فخرج منها خائفاً يترقب» گوید: وقوع هر نوع حرکتی در عالم (خواه برای اظهار کمال و تنزل از مقام وحدت در مجالی کثرت و سیر از مطلق در مقید انجام یابد و یا سلوک از باطل و جزیی به طرف حق و کلی جهت ارتقاء شهودی باشد.) سرانجام به خویشتن دوستی منتهی می‌شود. و در دایره وجود، هیچ حرکتی بدون حبّ ذات و علاقه به خویشتن واقع نخواهد شد. و اهل ظاهر به اسباب ظاهری قناعت نموده، و از دریافت علت واقعی غافل شدند.

پس به عقیده محیی الدین، بیرون رفتن حضرت موسی از شهر، گرچه بظاهر به سبب ترس از فرعونیان بود. ولی در واقع ظهور ترس و ترقب او معلول خویشتن دوستی و حبّ ذات است. چنان که در بیان آثار محبت جلال الدین محمد بلخی نیز در کتاب مثنوی (دفتر دوم ص ۳۳۰ طبع نیکلسون) گوید:

از محبت تلخ‌ها، شیرین شود	از محبت مسها، زرین شود
از محبت دردها، صافی شود	از محبت دردها شافی شود
از محبت مرده زنده می‌کنند	از محبت شاه بنده می‌کنند
از محبت دار، تختی می‌شود	وز محبت بار بسختی می‌شود
از محبت سجن، گلشن می‌شود	بی محبت موم آهن می‌شود
از محبت نار نوری می‌شود	وز محبت دیو حوری می‌شود
از محبت سنگ روغن می‌شود	بی محبت روضه گلخن می‌شود
از محبت حزن شادی می‌شود	وز محبت غول هادی می‌شود
از محبت نیش نوشی می‌شود	بی محبت شیر موشی می‌شود
از محبت سقم صحت می‌شود	وز محبت قهر رحمت می‌شود
این محبت هم نتیجه دانش است	کی گزافه بر چنین تسختی نشست
دانش ناقص کجا این عشق‌زاد	عشق زاید ناقص اما بر جماد...

فخرالدین ابراهیم عراقی (متوفای ۶۸۸ هـ ق و به قولی ۶۸۶) مانند محیی الدین، سبب

وقوع تجلی وجودی و رفتن از اطلاق به سوی تقید را خویشتن خواهی و عشق به ذات می‌داند. چنان که در لعمه دوم از کتاب لمعات در بیان سبب تنزل حق از مرتبه وحدت و ظهورش در مجالی کثرت گوید:

ناگاه عشق بقرار بهر اظهار کمال برده از روی کار بگشود و از روی معشوقی خود را بر عین عالم جلوه فرمود

پرتو حسن او چو پمیدا شد عالم اندر نفس هویدا شد
وام کرد از جمال او نظری حسن رویش بدید و شیدا شد
عاریت بستند از لبش شکری ذوق او چون بیافت گویا شد
(شرح اشعة اللمعات ص ۳۹ - ۴۰)

و در لعمه هیجدهم در بیان سبب حرکت عاشق گوید: «عاشق بآبود آرمیده بود و هنوز روی معشوق ندیده بود که نغمه قول کن او را از خواب عدم برانگیخت. از آن نغمه او را وجدی حاصل شد و از آن وجد، وجودی یافت. ذوق آن نغمه در سرش افتاد. در حال گفت: عشق، شوری در نهاد مانهاد وَالْأَذُنُ بِعَشْقٍ قَبْلَ الْعَيْنِ أَحْيَاناً
عشق، مستولی گشت ظاهر و باطن عاشق را به ترانه «إِنَّ الْمَحَبَّ لَمَنْ يَهْوَاهُ زَوَارٌ» به رقص و حرکت درآورد تا ابدالا بدین نه آن نغمه منقضى شود و نه آن رقص منقرض. چه مطلوب نامتناهی است. اینجا زمزمه عاشق همه این بود که

«تا چشم سرگشادم سوررخ تو دیدم تا گوش باز کردم، آواز تو شنیدم
پس عاشق دایم در رقص و حرکت معنوی است و اگر چه «تری الجبال تحسبها جامدة وهي نمر مر السحاب» خود چگونه ساکن تواند بود که در هر ذره از ذرات محرک او است چه هر ذره کلمه‌یی است و هر کلمه را اسمی است و هر اسمی را زبانی است و هر زبانی را قولی و هر قولی را از محبت سمعی و چون نیک بشنوی، قایل و سامع را یکی یابی که «السماع طیر یطیر من الحق الى الحق» (شرح اشعة اللمعات، لعمه ۱۸ ص ۱۰۲ - ۱۰۳)

گر مهر فأنحببت چه ذرات نه ساری است سرگشتگی عالم و آدم زطلب چیست؟
از شوق تو سرگشته شد افلاک و کواکب و اندر طلب آب به هر گوشه که جاری است

از کعبه نور را گر طلبد عابد و زاهد مطلوب ز بتخانه و از دیر بگو کیست؟
(شرح گلشن را ز لاهیجی ص ۱۲۵)

مسألة ۳۸

ليس في الامكان أبدع من هذا العالم

حق تعالی، عالی‌ترین و کامل‌ترین مصادیق عدالت حقیقی تکوینی است؛ و هر کجا در بشر صفت عدل یافته شود، مظهر صفت و پرتو نور عدل الهی است. بدین جهت شایسته است متوجه این نکته بود که به مقتضای عدل و حکمت بالغه خویش این جهان را آفریده، و اعیان ممکنات را بر حسب استعداد و قابلیت ذاتی، تشریف وجود بخشیده، و هر ماهیتی را کسوت صورتی تمام اندام که در خور ذات و ذاتیات او بوده است، پوشانیده، و با رعایت استحقاق و شایستگی، عالمی بوجود آورده است که به قول محمد غزالی ۴۵۰ - ۵۰۵ هـ. ق «لَيْسَ فِي الْإِمْكَانِ أَبْدَعُ مِمَّا كَانَ.» و به قول محتشم کاشانی صاحب ترکیب بسند مرئیة معروف (متوفی در ۹۹۶ هـ. ق)

دهنده‌یی که به گل نکشت و به گل جان داد به هر که هر چه سزا بود، حکمتش آن داد

مسألة ۴۰

الأفراد

و إلى هذا العلم (علم الافراد) كان يشير على بن الحسين بن علي بن ابي طالب زين العابدين عليهم الصلوة والسلام بقوله

يسارب جواهر علم لوابوح به لقليل لي انت ممن يعبد الوثنا
ولا استحل رجال مسلمون دمي يرون اقبح ما يأتونه حسنا
به این علم (علم الافراد) اشاره می‌کرده علی بن حسین بن علی بن ابی طالب، زین العابدين عليهم الصلوة والسلام با این گفتارش:

چه بسا جوهر علمی که اگر آن را آشکار بسازم، مرا متهم می‌دارند که از بت پرستانم
و مردان مسلمانی، خونم را حلال می‌شمارند و زشت‌ترین چیزی که بجا می‌آورند - نیکو

می‌بندارند (فتوحاتِ مکّیه ج ۱ ص ۲۰۰)

خسادم آمد شیخ را اکرام کرد وان طبق بنهاد پیش شیخ فرد
(داستان حلوا فریدن شیخ احمد خضرویه دفتر ۲ - بیت ۴۲۹ ص ۲۷۰)
و در دفتر دوم در داستان «ملامت کردن مردم شخصی را که مادرش را کشت به نهمت»
می‌خوانیم:

.... مانع خویشند جمله کافران از شمع جوهر پیغمبران
کی حجاب چشم آن فسرّدند خلق چشم خود را کور و کز کردند خلق
(دفتر ۲ - بیت ۷۹۴ - ۷۹۵ ص ۲۹۰)

و در دیوان کبیر می‌خوانیم:

چو به رازهای فردان برسیده‌ام چو مردان چه بدین تفاخر آرم که به راز او رسیدم
(ج ۴، ب ۱۶۹۹۷)

در بادیه مردان را کاریست نه سردان را کاین بادیه فردان را بسزد و دزارذالی
(ج ۴، ب ۲۷۷۶۵)

و فردان: مردان یگانه در منازل سلوک و مقامات وصول، افراد، سه تنان، کسانی که به تجلی
فردیت به واسطه حسن متابعت حضرت رسالت پناه (ص) متحقّق شده‌اند و از غایت کمال
که ایشان راست خارج از دایره قطب الاقطاب‌اند، گروهی از اولیا که به مقام معشوقی
رسیده و بر قلب حضرت مولای متقیان علیّ علیه السلام باشند. و براین تعریف عدّه آن‌ها
نامحصور است. کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل: افراد، قطب، شرح گلشن راز، طبع
طهران، ص ۲۸۲.

(دیوان کبیر، ج ۷ ص ۵۵۳ - مرحوم فروزان‌فر)

مسأله ۴۰

شیخ ابو محمد عبدالقادر بن ابوصالح گیلانی (جیلی و جیلانی) از سادات رفیع مرتبه
حسنی و از اقطاب و مشایخ نامدار صوفیه در قرن ششم هجری بود که نسبش به عبدالله
محض ابن حسن مثنی ابن امام حسن بن علی بن ابی طالب علیه السلام می‌پیوست. جمع

کثیری از اقطاب و مشایخ قرن ششم و هفتم هجری از قبیل شیخ محمد اوانسی و شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی و شیخ ابوالمسعود بغدادی از تربیت یافتگان او بودند. و سلسله معرف «قادریه» که از سلاسل مشهور صوفیه می‌باشد - بدو منسوبست. ولادتش در سال ۴۷۰ و به قولی ۴۷۱ و وفاتش به سال ۵۶۱ واقع شد. برخی به اشتباه تصور کرده‌اند که [جیلی] منسوب است به جیل از قرای بغداد. یافعی در مرآت الجنان، ترجمه حالی مفصل و مشروح از او نوشته است [مرحوم همایی، ذیل مصباح الهدایه، ص ۲۵۲] (ج ۳ ص ۳۴۷ - ۳۶۶)

مسأله ۴۲

از مواردی که معرکه آراء متکلمان اسلامی است - مسأله توقیفی بودن اسماء است. هر چند در اطلاق اسماء و صفات بر باری تعالی بدانگاه که جواز شرعی باشد - خلافتی نیست و هر گاه که منعی شرعی در کار باشد - روا نیست. اما در موردی که جواز و یا منع شرعی نبوده و باری تعالی هم بدان اسم و صفت، موصوف و لایق باشد - در میان متکلمان اسلامی، اختلاف است.

اشاعره اطلاق این اسماء را روا ندانسته‌اند اما معتزله روا می‌دانند. محققان صوفیه به عدم جواز قائل و اسماء الله را توقیفی می‌دانند. و ابن عربی در موارد کثیری به توقیفی بودن اسماء الله - تصریح و حتی قابل به [جماع گردیده است (یواقیت و الجواهر، عبدالوهاب شعرانی ج ۱ ص ۸۲ - چاپ مصر ۱۳۷۸ ه.ق) هر چند خداوند در آیاتی از قرآن کریم - برخی از امور را به خود نسبت داده است و ما این آیات را بر سبیل حکایت، تلاوت می‌کنیم. اما روا نیست خداوند متعال را به شیء بنامیم مگر آنچه او با زبان فرستادگانش خود را به آن نامیده است. از این رو ما به اطلاق خود او بر خودش بسنده کرده، از اطلاق جز آن خودداری می‌ورزیم. به این ترتیب روا نیست که او را «مخترع» نامیده، بگوییم عالم را اختراع کرده است زیرا در عالم شهادت پیش از ظهور و بروز آن، کل عالم - در علم او ثابت بوده است و اطلاق اختراع درباره چیزی که ثبوت علمی آن محقق بوده است -

درست نیست بل که إطلاق «إبراز» (همان مأخذ) صحیح است و حاصل کلام آن که اسماء الله توقیفی و محدود و محصور به هزار و یک و یا نمودودو اسم است (فتوحات ج ۱ ص ۴۳۱) علاوه بر آن که این حصر و تحدید نیز درباره کلمات اسماء جایز است و نه جزئیات آن‌ها زیرا جزئیات از حد و حصر و احصاء خارج است.

به هر حال اسماء الله نزد اشاعره بر خلاف معتزله توقیفی است. بدین معنی که جایز نیست خداوند را به اسماء و صفاتی بنامند یا بخوانند که در شرع وارد نشده است. امام محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵) در این باره قائل به تفصیل است. و گوید اسماء ذات توقیفی است و أسماء صفات قیاسی. (شرح مواقف، مقصد ثالث ج ۸ ص ۲۱۰) و شرح مقاصد (ج ۲ ص ۱۷۱). ابوالفتوح رازی در تفسیر آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ» گوید آیه، دلیل است بر آن که خدای تعالی را جز به نامی نباید خواند که سمعی وارد باشد مقطوع به آیتی و خبری معلوم.

شیعه امامیه پیش‌تر بر همین عقیده‌اند که ابوالفتوح می‌گوید. و ظاهر این است که اگر مقصود تسمیه خاص به عنوان وضع و جعل مخصوص باشد، جایز نیست اما اگر به عنوان وصف در مورد دعا و ذکر و تحمید و تنزیه و تجلیل و امثال آن یا ترجمه لفظی به لفظ مرادف از قبیل اختلاف زبان‌ها باشد. چنان که در فارسی خدا و در ترکی تنگری گویند - جایز است به این شرط که خدا را به او صافی بخوانند که بدان‌ها موصوفست و تعبیر به وصف، موهم امری باطل و محال و مخالف منع صریح شرعی نباشد.

(مرحوم جلال‌الدین همایی - ذیل / ص ۲۴ مصباح‌الهدایة عزالدین محمود کاشانی)

مسألة ۴۳:

۱ - اتحاد، فرع دوئیت است و غیر ممکن است دو ذات متحد به این معنی شوند که وحدت یابند بل که با یکدیگر آمیخته می‌شوند به عبارت دیگر عارف با معروف متحد می‌گردند ولی یکی نمی‌شوند و در بیان همین موضوع است قول شاعر:

یکی را گر به صدره برشماری یکی باشد، عددها بی‌شمار است.

و به قول حکما صدور دو معلول از علت واحد، امتناع و قسوعی دارد و الواحد لا یصُدِّر منه إلا الواحد.

۲ - فناء فی الله در نزد عرفا به همین معنی است که اوصاف بشری - در جنب صفات الهی فانی گردد و از برای او از لحاظ بشری حکمی نباشد. پس فناء فی الله عبارت از زوال اوصاف بشری است در جنب اوصاف الهی.

مسألة ۴۳

بسیاری از حکما و عرفا و متکلمان اسلامی، بیش تر اصول فلسفه مشایی را سست و غالب عقاید فقهای ظاهری را نادرست دانسته، در تألیفات خویش به رد و ابطال آنها پرداخته اند. از جمله اکابر آنها غزالی (۵۰۵ - ۴۵۰ ه. ق) بود که بر این باور بود که عقل را با شرع و دین را با فلسفه، موافقت توان داد. اما نه آن علوم عقلیه سست بنیادی که در دست فلاسفه است و نه آن علوم شرعی خشک که علمای ظاهری دارند. خود در فلسفه و دین عقاید تازه داشت. ظواهر عبارات آیات و اخبار و کلمات صوفیه را گاه چنان تأویل می کرد که با آراء جمهور بکلی مخالف بود. و از این رهگذر در تهمت کفر و بددینی را بر خویشان می گشود. بعض کلمات «منصور حلاج» و «بایزید بسطامی» و امثال آنها و همان سخنان را که دستاویز تکفیر و لعن و قتل آنها شده بود - تفسیر و تأویل کرده - می گفت: «شاید مرد عارف در حالت استغراق و فناء فی الله بگوید: «سبحانی ما اعظم شأنی» و «ما فی الجبة الا الله» و این اتحاد چنانست که عاشق در جذبه عشق بگوید:

أَنَا مَنُ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رَوْحَانُ حَلَلْنَا بَدَنًا

چه بسا که شخص در آینه می نگرد و نه آینه را که تنها صورت را می بیند چنان که رنگ شیشه را با شراب یکی می انگارد و می گوید:

رَقَّ الزَّجَاجُ وَرَقَّتِ الْخَمْرُ وَتَشَابَهَا فَتَشَاكَلُ الْأَمْرُ

فَكَانَ خَمْرٌ وَلَا قَدَحٌ وَكَانَ قَدَحٌ وَلَا خَمْرُ

این احوال نسبت به دارنده حال به زبان مجاز، اتحاد است و به زبان حقیقت توحید.

و بالاتر از این نیز حقایقی است که رسیدنی است و نه گفتنی.»

(غزالی نامه — مرحوم همایی ص ۳۹۳)

اتحاد الروح بخالفه هنا اتحاد مجازی کاتحاد قطرة الماء بالمحيط التي تبخرت عنه والروح امر غیبی والالوهية كذلك بل هي اعمق الغیبات. فالانحاد الملحوظ لحواسنا وعقولنا هو اتحاد شبیء محس بشیء آخر محس او حلول جرم فی جرم وهذا على الروح وعلى الله محال لانه اتصل وانفصل واتحدوا فترق كلها الفاظ الملحوظ فيها ما بحس ويلمس (جمهرة الاولیاء — السيد محمود ابوالفیض المنوفی الحسینی ج ۱ حاشیة ص ۲۷۵).

مطلبی که شایان ذکر است این که هر چند عقیده به حلول و اتحاد از وحدت وجود زائیده شده است که

محبوب کرد خلعت خود در سر حبیب غافل مشو که نیست جز این وحدت وجود

(از غزل مقدمه تحفة عباسی شیخ محمد علی مؤذن خراسانی)

و هر دو فرع آن اصل می باشند و در میانه مسلمین هم کسانی بوده اند که یا حلولی یا اتحادی بوده اند اما محققین صوفیه هرگز دارای چنین اعتقادی نبوده اند و مسلماً نسبت این گونه اعتقادات سوء به این طایفه یا تهمت است یا ناشی از بی اطلاعی از عقاید آنان است. و شیخ شبستری در گلشن راز صریحاً حلول و اتحاد را رد کرده، می گوید:

حلول و اتحاد اینجا محالست که در وحدت دوی عین ضلال است

زدوراندیشی عقل فضولی یکی شد فلسفی دیگر حلولی

شارح لاهیجی هم در شرح بیت اخیر آورده است: موجب این اعتقادات توهم

غیریت وجود واجب و ممکن است و بعضی از صوفیه نادان را حلولی می نامند (شرح

گلشن راز ص ۷۵ و مقدمه آن از آقای کیوان سمیعی ص ۳۸).

1 - I am he whom I love, and he whom I love is I,

We are two spirits dwelling in one body.

If thou seest me, thou seest Him,

And if thou seest Him, thou seest us both.

Alfred Guillaume, Islam, P. 146. CHAPTER EIGHT, Mysticism.

مسألة چهل و سوم

عن جابر بن عبدالله قال استاذنت على النبي صلى الله عليه وسلم فقال من هذا؟ فقلت أنا. فقال النبي صلى الله عليه وسلم أنا، أنا... كانه كره ذلك. صحيح مسلم ۱۸۰/۶

آنچه در تربیت صوفیه است - آنست که دوست باید مراد دوست را بر مراد خویش مقدم بدارد. این تفانی تا حدی است که در قصه‌های صوفیه، دوست در دوست مستهلک می‌شود و جایی برای من و تو باقی نمی‌ماند. در یک حکایت مثنوی:

آن یکی آمد در یاری بزد و قنی یار گفتمش کیستی ای معتمد؟

در جواب وی فقط گفت: من و یار از او رنجید و در به روی وی بسته ماند. تا وقتی بعد از یک چند دریافت که جوابش درست نبوده است و نمی‌بایست «من» گفته باشد. و این بار که در زد. وقتی پرسیده شد کیست؟ گفت: تو (مثنوی ۱/۱۸۸) و این قصه ظاهر اُدست کاری شاعرانه‌یی باشد که خیال آفرینشگر مولوی کرده است در حدیث فوق که به موجب آن جابر بن عبدالله انصاری به در خانه پیغمبر رفت و اذن دخول خواست. پیغمبر پرسید: کیست؟ گفت: من. پیغمبر جواب او را تکرار کرد: من، من. گویی از این طرز جواب کراهت داشت. حکایت مثنوی کلام جنید را به خاطر می‌آورد که گفت: «محبّت درست نشود مگر میان دو تن که یکی دیگری را گوید که: ای من.» (تذکرة الاولیاء ۲/۴۴۳ چاپ دکتر استعلامی) و مقایسه شود با این بیت از دیوان شمس:

بی من و تو هر دو توی هر دو من جانِ منی آن منی با منی

(کلیات شمس، طبع فروزانفر جزو هفتم / ۵۲)

دکتر زرین کوب (نه شرقی، نه غربی، انسانی ص ۲۳۶)

مسألة ۴۴

شایان توجه است که ابن عربی به منظور اثبات و تأیید جمع میان تشبیه و تنزیه نیز مانند سایر موارد بیان عقاید و افکار خویش به کلام الهی استشهاد نموده است و در کتاب

فصوص نیز در تأیید مدلول مسألهٔ چهل و چهارم — آورده است:

خداوند متعال در آیه «لیس کمثله شیء وهو السميع البصیر» میان تنزیه و تشبیه جمع فرموده است. زیرا اگر کاف در «کمثله» زاید باشد، معنای جزءِ اوّل آیه این است که خداوند را مثلی نیست و این، صراحت در تنزیه دارد اما جزءِ دوم آیه یعنی «وهو السميع البصیر» حکایت از تشبیه می‌نماید. زیرا اسمع و بصّر را، که از اوصاف خلق است، برای او ثابت می‌کند و اگر کاف «کمثله» زاید گرفته نشود، در این صورت، معنی جزءِ اوّل، این می‌شود که «مثل خداوند — مثل ندارد و این در واقع اثباتِ مثل برای خدا است و نفیِ مثل است از برایِ مثلِ او. بنابراین جزءِ اوّل آیه دلالت بر تشبیه می‌دارد که برای او اثباتِ مثل می‌نماید ولی جزءِ دوم یعنی «وهو السميع البصیر» تنزیه را می‌رساند که دلالت می‌کند که تشبیه خداوند است که در صورتِ هر شنونده‌یی می‌شنود و در صورتِ هر بیننده‌یی می‌بیند. چرا که تقدیم ضمیر و تعریف خبر با الف و لام مفید حصر است و آیه جامع تنزیه و تشبیه هر دو است. (شرح فصوص کاشانی / ۴۹ — شرح فصوص قیصری، فص نوحی و شرح فصوص عقیفی / ۳۹) (محبی‌الدین بن عربی ص ۲۹۹)

مسألهٔ ۴۹

محبی‌الدین، در مسألهٔ علم خداوند و صفات متعلّق به او با معتزلیان — موافقت ندارد علم واجب‌الوجود، علّت وجود حوادث است برای این که صفات واجب‌عین ذات او است و ذات او علّت موجودات است، پس موجودات همه معلول علم و قدرت واجب‌الوجودند و انفکاک معلول از علّت محال است.

یکی از دلایل احاطهٔ علمی باری تعالی به همهٔ موجودات این است که علم حضوری به ذات خود دارد که علّة‌العلل هر حادثی است و علم به علّت، مستلزم علم به معلول نیز هست.

به عبارت دیگر — علم ازلی الهی، به وجه علم کلی اجمالی یعنی به صورت وحدت ذاتی نورانی، بر همهٔ حوادث و علل و معلولات احاطه دارد. اما در مقام تفصیل، هیچ حادثی

بدون سابقه علت، وجود نمی گیرد، بل که حادثات زمانی عموماً مسبوق به یک سلسله علل و اسباب و معدّات طولی (سلسله طولی در مقابل عرضی، اصطلاح فلاسفه در رشته علت و معلول است) مترتب است که باید یکی بعد از دیگری وجود پیدا کند تا نوبت به حادث اخیر برسد.

فالکل من نظامه الکیانی ینشأ من نظامه الرّبانی
دانش های نفسانی و علوم و معارف ذهنی که ما داریم همه یک جا به وجود واحد بسیط جمع الجمع، یعنی به وجه علم اجمالی کلی، در نفس مدرکه ما موجود است اما در مقام افاضه تعلیم به صورت تفصیل و ترتیب از ما صادر می گردد.

همچنین ترکیب حروف و کلمات وجودی تکوینی از مبدأ واجب ازلی، در مقام تمثیل شبیه حروف و کلمات ملفوظه است که از نفس انسان صادر می شود.

همان طور که کلمات و حروف جمل و عبارات در آینه نفس به وجود واحد بسیط اجمالی موجود است اما در تلفظ چنانست که هر حرفی پس از حرف دیگر و هر کلمتی و عبارتی بعد از کلمه و عبارت دیگر وجود می گیرد و تا از گفتن یک کلمه فارغ نشده ایم - تلفظ کلمه دیگر محال است، همچنان سلسله طولی حوادث که حروف و کلمات تکوینی حقند - قبل از وجود همه در ذات واجب به صورت علم و حدانی نورانی موجودند اما در مقام تحقق عینی خارجی جز به صورت رشته متصل علل و معلولات مترتب واقع نمی شوند یعنی تا علل و اسباب سابق وجود نگیرد - وجود معلول لاحق محال و ممتنع است.

پس هر حادثی را که امروز دیده می شود، مسبوق به یک سلسله طولانی از حادثات مترتب دیگر است که مقدماتش از ازل فراهم آمده و بترتیب سبق و لحوق و تقدّم و تاخّر علت و معلول، حلقه یی به حلقه دیگر درهم بسته، تا به حادثات کنونی رسیده است. (دو رساله در فلسفه اسلامی ص ۷۷ - ۷۳)

و همچنان حادث فعلی، موجب وجود حوادث دیگر می گردد و از این تسلسل رشته یی بس دراز تشکیل می شود که مبدأ و منتهی و آغاز و انجامش به ازلیّت و ابدیّت پیوسته است.

مسئله چهل و نهم

اختیار و قدرت واجب الوجود، اختیار و قدرت مطلق و در حقیقت قادر و مختار حقیقی او است کما این که عالم و مرید و بالاخره موجود حقیقی او است (باقی نسب وجود حق و کلیه صفات مبادی افعال اختیاری از علم و قدرت و ارادت و دیگر صفات در ممکنات رقایق و نسب و ظهورات و تجلیات و صور صفات الهیه اند) و هیچ موجودی غیر حق استقلال در اختیار ندارد و فعل او نیز معلل به امری خارج از ذات نمی باشد لذا در صحیفه الهی وارد شده است: «هو الاول والاخر» و از باب آن که مظاهر وجودی و قوای امکانی نیز از تجلی اقدس او ظاهر شده اند و اصولاً همه چیز از اوست و به او پایدار است. و هیچ چیز از دایره ملک او خارج نیست وارد شده است «هو الظاهر والباطن» (اصول المعارف، آقای سید جلال الدین آشتیانی ص ۲۵۴).

و برای رفع شبهه کسانی که گمان کرده اند دوام فعل با اختیار منافات دارد فرماید: ینفق کیف یشاء. و امام علیه السلام - در تفسیر و تأویل آیه گوید: یمحو الله ما یشاء و یشب و عنده ام الكتاب - کنایه از آن که ایجاد عالم وجود همان تکلم و کتابت حق است به قلم قدرت خود و نگارش کلمات و جودیه از ام الكتاب مراتب کتب الهیه و کلمات و جودیه که مقام علم عنایی باشد چه آن که ام الكتاب، و علم عنایی تفصیلی حق که از آن به مقام احدیت و عالم اعیان تعبیر شده است مشتمل است بر جمیع کلمات و رقوم و حروف کتب که مقام احدیت مقام جمع این کتب و مقام خلق بمراتبها، مرتبه تفصیل کتب و کلمات و اصرف وجودی است. و حق با علم و قدرت و اراده و مشیت سابقه مبدأ ظهور و بروز و تفصیل این کلمات وجودی است که مشتمل است بر محکمت و متشابهات از آیات تکوینی وجود مطابقاً للرقوم التدوینی (ذیل اصول المعارف / ۲۴۶).

مسئله چهل و نه: ولا یعترض علینا بالنوم والغفلة

خواب، یکی از مسائل مهمی است که حکما و متکلمین و صوفیه درباره حدوث آن عقاید مختلف دارند. به عقیده حکما، خواب (نوم) حالتی است که عارض جانداران

می‌شود. و بر اثر آن از احساسات و حرکات غیر ضروری و غیر ارادی باز می‌مانند. ولی حواس باطنی به عقیده اکثر از کار نمی‌افتد. در این حالت نفس به عالم خود متوجه می‌شود. زیرا نفس به عالم ملکوت، اتصال معنوی دارد. و مانع او از توجه به بدن عالم، اشتغال وی به تدبیر بدن و مدرکات حسّی است. و در نوم، این تعلق، گسسته می‌شود. و چون صور جمیع کائنات از ازل تا به ابد در علم حق و عقول و نفوس سماوی موجود است، بعضی از آن، به حکم مقابله در نفس انسانی منطبق می‌گردد. چنان که صور حسّی، در آینه نمودار می‌شود. و از نفس ناطقه در حس مشترک می‌افتد و قوت متصرفه از حس مشترک می‌گیرد. و آن را تفصیل و ترکیب می‌دهد. و به علاقه مشابَهت و به مناسبت سوابق ذهنی از حرفه و شغل و نیز به حسب کیفیت مزاج بر آن صورت، لباس‌های مختلف می‌پوشاند. و از این رو خواب، محتاج به تعبیر است. و خواب دیدن وقتی است که آدمی به بیداری نزدیک می‌شود. و زان پس به حالت بقره باز می‌آید. آنگاه برای خواب، در جاتی است که برخی حقیقت محض است و حاجت به تعبیر ندارد. و آن رؤیایی است که متخیله در آن تصرف نکرده باشد. و آنچه متخیله در آن تصرف کند - محتاج تعبیر است. مگر آن که بی‌انطباع از ملکوت و تنها از انشاء متخیله باشد که اضغاث احلام است. و آن را گزارش و تعبیری نیست. معتزله خواب را امری موهوم می‌دانند. و می‌گویند: رؤیت، شرایطی دارد که در خواب موجود نیست. و بنابراین، خواب حقیقتی ندارد و زاده اوهام است. و از نوع ادراکات نیست. به عقیده اشعریه نیز، رؤیا حقیقت ادراک نیست. ولی ثبوتی و صحّتی دارد. و سخن آن‌ها در این باره مضطرب و مشوش است. و ظاهراً به سبب آیات و احادیثی که درباره خواب هست، ناچار بوده‌اند که صحّت آن را گردن نهند با آن که آن را حقیقت ادراک شمرده‌اند.

صوفیه، خواب را از انواع کشف و بر دو نوع شمرده‌اند: رؤیای صالح که از نمایش حق است، و صادق که از نمایش روح است، ابوالقاسم قشیری در کیفیت وقوع رؤیا بحثی می‌کند که قابل توجه است. و در آن نوعی از تجزیه و تحلیل عوامل روحی و حسّی مشهود است. این نظریات عموماً بر آن مبتنی است که انسان مرکب از روح و بدن است. و روح

می‌تواند به عالم غیب اتصال یابد و بر گذشته و حال و آینده، اشراف حاصل کند، هر چند که توجه روح به گذشته، به عقیده متقدمان بندرت صورت می‌گیرد. ابن سینا که بحث بسیار مفصل و بالنسبه دقیقی در مسأله رؤیا کرده است، خواب را، گاه به مشارکت بدن و متخیله و ترکیبی از محرکات حسّی خارجی و اعمال متخیله نیز شمرده است.

از نظر جلال‌الدین محمد بلخی، خواب نوعی از آزادی روح است از قیود خارجی، خواه دینی و خواه از طریق آداب اجتماعی که آن آزادی برای انسان در بیداری دست نمی‌دهد. و انسان به واسطه ترس از عقوبت یا بدنامی و هتک حیثیت، نمی‌تواند مطابق میل و رغبت خود عمل کند. ولی خواب عالمی است که بشر در آن نه حاکم است و نه محکوم، جهانی است که روح مطابق آرزوی خود می‌سازد. و بی‌ریا و نفاق و ترس و شرم دست به کار می‌شود و به هوای دل خود زیست می‌کند.

در نتیجه می‌توان گفت که خواب، زادهٔ ایجاد و بکار بستن میل و رغبتی است که در بیداری حاصل نمی‌شود. و آدمی جز در خواب کم‌تر بدان می‌رسد. (دربارهٔ خواب، به مأخذ ذیل: طبیعیات شفا، چاپ ایران، ص ۳۳۹-۳۴۴، رسالهٔ قشیریّه، چاپ مصر، ص ۱۸۰- ۱۷۵ - تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۷، ص ۲۶۶، مرصاد العباد، طبع شمس المعارف، ص ۱۶۰، کشف اصطلاحات الفنون در ذیل: نوم، رؤیا، مثنوی دفتر ابیت ۲۰۸۹ به بعد و دفتر ۶ بیت ۲۳۸۴ به بعد می‌توان رجوع کرد.) (فروزان‌فر، شرح مثنوی ۱/۱۷۹ به بعد).

ابوالبرکات بغدادی (متوفی ۵۴۷ هـ) در کتاب المعبر (ج ۲ ص ۴۲۳-۴۱۷ چاپ هندوستان) تحقیقی عمیق دربارهٔ خواب و رؤیا و أحلام دارد. و پس از ذکر مقدماتی چند، نتیجه می‌گیرد که هر یک از نفوس بشری را در عالم علوی روحانی ذاتی است روحانی که نفس انسان در تحت تربیت و تأثیر او واقع است و آن ذات روحانی از هر کسی به نفس مهربان‌تر و شفیق‌تر است و او را به طرف خیر و ثواب هدایت و از شرور و آفات حراست و در جلب خیرات و دفع مضرات حمایت می‌کند. بدون این که نفس انسان بدان متوجه باشد.

شیخ اشراق در تلویحات و حکمة الاشراق نیز فصلی راجع به منامات و مکاشفات دارد و خلاصه مطالب او آنچه را است که ذکر گردید.

در کتاب امالی صدوق (مجلس ۲۹) چند حدیث درباره خواب دارد که در معنی مطابق عقاید حکمای قدیم است. اما عبارات حدیث درست مثل خواب‌ها که محتاج تعبیر باشد — ادا شده — یعنی صاحب حدیث برای فهم مستمع معانی عالیه را در کسوت عبارات عامیانه بیان کرده است که در خور فهم عوام باشد اما شخص عالم می‌داند که در پرده این عبارات چه معانی عالی نهفته است. بالجمله روح مجرد در خواب حقایقی می‌بیند که گاهی عیناً واقع می‌شود. و این معنی را به هیچ وجه انکار نتوان کرد. و گاهی به تصرف قوه متخیله صوری گوناگون مناسب با روح و مزاج و شخصیت بیننده به خود می‌گیرد. و معبر و خواب‌گزار رابطه میان صور جسمانی و مشهودات روحانی را کشف می‌کند.

نگر خواب را بیهوده نسنجی یکی بهره دانش زبسیغمبری فردوسی
اما أضغاث و أحلام غالب از آثار و احوال مزاجی است. کشف و شهودها نیز عیناً مانند خواب که گاهی عیناً واقع می‌شود و گاهی محتاج به تأویل و گاهی بر سبیل أضغاث أحلام است.

این بود شمه‌ای از عقاید حکمای قدیم درباره رؤیای صادق و کشف و شهود و الهام و وحی.

[مرحوم همایی — مقدمه مصباح الهدایه/ ۹۴ — ۹۵]

در کتاب «پند پیران» [باب نوزدهم خوابها که دیده‌اند بزرگان از پس مرگ، صص ۱۸۳ — ۱۸۸] در این باره خواندنی است. نیز رجوع شود به «أبوسعیدنامه» تألیف راقم سطور ص ۲۵ و ۲۶ — از انتشارات دانشگاه تهران.

مسألة ۵۰

... فَيَجِدُ اللَّذَّةَ فِي الْعَذَابِ وَالْأَلَمِ...

آری عارفان کامل، از مراحل صبر و تسلیم و شکر گذشته‌اند و به سر منزل رضا رسیده‌اند و «پسندند آنچه را جانان پسندد.» سبکی در «معید النعم و معید النقم» درباره صبر «عروة بن الزبیر — که آیتی از صبر و تسلیم بود — می‌نویسد:

«مرضی عارض پای عروه شده بود که اطباء همه بریدن آن را لازم دانستند. ادوات جراحی را که ارّه‌یی بیش نبود، حاضر کردند. فقالوا له اشرب مرقدًا: به او گفتند داروی بیهوشی بیاشام، ولی او از آشامیدن ابا کرد و در جواب گفت: ما أحب أن أغفل عن ذکر الله. یک چشم زدن غافل از آن ماه نباشم شاید که نگاهی کند آگاه نسیاشم فَأَحْمَى لَهُ الْعِشَارَ وَقَطَعَتْ رِجْلَهُ وَلَمْ يَتَوَجَّعْ، ارّه را در آتش نهادند تا سرخ و برافروخته شد و با آن ارّه آتشین، بای آن مرد صابر شکبیا را قطع کردند. و وی حتی ناله‌یی نکرد. بل که گفت:

«اللّٰهُمَّ ان ابتليت في عضو فقد عوفيت في اعضاء، الحمد لله على كل حال.»
گویی نشاط اصفهانی (۱۲۴۴ - ۱۱۷۵ هـ ق) شاعر عهد قاجارها از زبان او سروده است:

گر آزرده ور مبتلا می‌پسندد چه خوش تر از آن کاو به ما می‌پسندد
گاهی دشمنان را عطا می‌فرستد گاهی دوستان را بلا می‌پسندد
چرا دست یازم چرا پای کویم مرا خواجه بی‌دست و پا می‌پسندد...
(گنجینه نشاط ص ۹۷ - ۹۸)

و جلال‌الدین محمد بلخی در کتاب مثنوی فرماید:
آتش ابراهیم را نبود زیسان هر که نمرود یست گو می‌تسرس از آن
(مثنوی دفتر ۲ بیت ۳۳۱۰ ص ۲۳۳ طبع نیکلسون)

و در آغاز دفتر سوم گوید:
گردد آتش بر تو هم بَرْد و سلام ای عناصر سر مزاجت را غلام
(مثنوی دفتر ۳ بیت ۱۰ ص طبع نیکلسون)

مسأله ۵۲

«علم الیقین» و «حق الیقین»

علم الیقین تصوّر امری است به طوری که هست از راه دلیل مثل علم به وجود آتش و دانستن این که آتش می‌سوزاند یا علم هر انسان عاقلی به این که می‌میرد. عین الیقین محصول مشاهده و کشف است و یک نوع احساس درونی توأم با یقین است که ارتباطی با دلیل و برهان و علم رسمی ندارد. این علم اکتسابی نیست بل که موهبت الهی است و همان است که گفته‌اند: «العلم نوریقذقه الله فی قلب من یشاء» و اگر فضل و رحمت الهی نباشد، علم اکتسابی رسمی حاصلی نخواهد بخشید. به قول شیخ محمود شبستری در گلشن راز:

«هر آن کس را که ایزد راه ننمود ز استعمال منطق هیچ نگشود حاصل آن که چنان که جرجانی در تعریفات گفته: «علم الیقین ما اعطاه الدلیل بتصور الامور علی ماهو علیه» و «عین الیقین ما اعطته المشاهدة والكشف» برای مثال دیدن آتش و احساس نور و حرارت آن و گرم شدن به آن از دایرة علم اکتسابی خارج است و شهوداً و حالاً علم است.

اما حق الیقین به اصطلاح صوفیه عبارت است از بی‌خودی و فناي بنده در حق و بقای او به حق و مقام خواص و واصلان است.

هجویری می‌گوید: «علم الیقین درجهٔ علما است به حکم استقامت‌شان بر احکام امور و عین الیقین، مقام عارفان به حکم استعدادشان مرمگ را و حق الیقین فناگاه دوستان به حکم اعراضشان از کل موجودات پس علم الیقین به مجاهدت و عین الیقین به مؤانست و حق الیقین به مشاهدت بود و این یکی علم است و دیگری خاص و سدیگر خاص الخاص. «کشف المحجوب طبع ژوکفسکی/ ۴۹۸».

تعریف دیگری که جرجانی در تعریفات می‌کند، این است: «وقیل علم الیقین ظاهر الشریعة و عین الیقین الاخلاص فیها و حق الیقین المشاهدة فیها».

شبلی گفته: «علم الیقین آن است که به ما رسید بر زبان پیغمبران علیهم السلام و عین».

الیقین آن است که خدا به ما رسانید از نور هدایت به اسرار قلوب بی واسطه و حقّ الیقین آن است که بدان راه نیست.» [تذکرة الاولیا/ ۱۷۷/۲ چاپ لیدن]

محمد بن فضل بلخی از صوفیان بزرگ قرن سوم و اوایل قرن چهارم (به گفته جامی در نفحات الانس، وفاتش در سال ۳۱۹ در سمرقند واقع شده است) تأثیر مراتب یقین را در یک دیگر و اهمیت هر یک را با بیان خوشی ادا کرده که شیخ عطار در تذکرة الاولیاء در ضمن حالات او مذکور داشته است و بعینه در این جا نقل می‌شود:

«از او سؤال کردند که سلامت صدور به چه حاصل آید؟ گفت به ایستادن به حقّ الیقین و آن حیاتی بود تا بعد از آن علم الیقین دهند تا به علم الیقین مطالعه عین الیقین کند تا این جا سلامت یابد و تا نخست عین الیقین نبود، علم الیقین نبود که کسی را که کعبه ندید هرگز او را علم الیقین به کعبه نبود پس معلوم شد که علم الیقین بعد از عین الیقین تواند بود که آن علمی که بیش از عین الیقین بود، آن به همت بود و اجتهاد از این جای بود که گاه صواب افتد و گاه خطا چون علم الیقین پیدا آمد به علم الیقین، مطالعه اسرار و حقایق عین الیقین تواند کرد مثالش چنان بود که کس در چاهی افتاده باشد و بزرگ شده ناگاه او را از چاه بر آرند در آفتاب متعیر گردد و مدتی بر آن ثبات کند تا به آفتاب دیدن خوی کند تا چنان که به آفتاب علمش حاصل شود که بدان علم مطالعه اسرار آفتاب تواند کرد.»

[ذیل تاریخ تصوف در اسلام ۱۸۱/۲ و ۲۸۲]

حقیقت یقین علمی است که آرایش شک نپذیرد و رنگ ریب و شبهه نگیرد. لذا یقین در مورد خلق اخّص از علم است. یقین راهی صاف و طریقی استوار است که مطابق حال هر سالکی (در ابتدا و توسط و انتها) منزلی ارزنده و مرکزی زیبنده دارد. یقین دارای سه مرحله است:

اول: علم الیقین و آن این است که سالک، معارف الهی و احکام شرعی را که به توسط رسول اکرم (ص) تبلیغ شده و به مباشرت انعمه انبی عشر علیهم السلام تشریح و توضیح گشته، به صدق دل بپذیرد.

دوم: عین الیقین و آن، این است که سالک چون از مرحله اول ارتقاء یابد و به کشف و درک سرافراز شود از نقل و استدلال بی نیاز گردد. و چون بمعاینه دست یابد از خبر مستغنی شود و آنگاه که شهود معلوم، روزی شود حجاب علم را پاره کند. زیرا علم به شیء عبارت از این است که چون آن شیء از نظر عالم غایب باشد، صورتی مطابق آن شیء غایب در مدرک وی حاصل آید.

سوم حق الیقین و آن اینست که رسم هستی سالک که همچون شب تیره، تاریک است در برابر درخشش نور صبح حقیقت (که جمال آن حضرت است) ناب نیارد و فانی شود. و عین کلی از رسم وجود موهوم خود بگذرد.

در مثال، این سه مرحله یقین بسان خرمی از آتش بود که چون انسان عالم به وجود آن شود و به علم خویش مؤمن گردد، نسبت به آن آتش علم الیقین یابد و هرگاه آن ببیند، در موقف عین الیقین باشد و هنگامی که خود را مردانه در خرمن آتش فروزان اندازد، پاک بسوزد و به هستی آتش، هست گردد. و جزوی از آن آتش شود. نسبت به آتش مزبور در مرحله حق الیقین باشد.

تفسیری گوید: فعلم الیقین علی موجب اطلاعهم ما کان بشرط البرهان و عین الیقین ما کان بحکم البیان و حق الیقین ما کان بنعت العیان فعلم الیقین لارباب العقول و عین الیقین لاصحاب العلوم و حق الیقین لاصحاب المعارف. برخی از مشایخ برین جمله، مرحله «بردیقین» را نیز افزوده اند که سالک در عین حق الیقین و در عین آتش قرب، جانش از زلال آرامش در گرما گرم وصال خنک گردد....

[با اختصار از اصول تصوف ۶۷۲ و ۶۷۳]

در ترجمه رساله تفسیریه می خوانیم (باب سوم، در شرح الفاظ): علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین عبارت هایی است از علم های آشکارا، یقین علمی بود که خداوند او را شک نیفتد در آن بر عرف و عادت و یقین اند و وصف حق سبحانه و تعالی اطلاق نکنند زانک توقیف نیامده است، علم یقین یقین بود، و همچنین عین الیقین نفس یقین بود و حق الیقین نفس الیقین باشد، علم الیقین، بر موجب اصطلاح ایشانست آنچه به شرط برهان بود و

عین الیقین به حکم بیان بود و حق الیقین بر نعت عیان بود. علم الیقین ارباب عقول را یود و عین الیقین اصحاب علوم را بود و حق الیقین خداوندان معرفت را بود و سخن را اندرو باز پژوهیدن محالست و بر این قدر اختصار کردیم. (ترجمه رساله قشیریہ ۱۳۰)

در کتاب یواقیت العلوم و دراری النجوم در پاسخ به پرسش فرق چیست میان علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین؟ آورده است:

جواب: دل طالبان را منازل است. چون از راه بیان و دلیل علمی را به عقل دریابند آن منزل را علم الیقین گویند. و چون کمال صفات آن معلوم به دیده بصیرت مطالعه کنند آن را عین الیقین گویند. چون آن علم مرکوز صفت دل گردد و نقش نگین او سود، آن را حق الیقین گویند. ولایت علم الیقین فراخ تر است، و سرافرده عین الیقین در درون ولایت علم الیقین است. و منزلگاه حق الیقین، خاص الخاص است. عین الیقین حلیه دل است و علم الیقین حالت دلست. و حق الیقین نهایت دل است و «انه الحق الیقین فسبح باسم ربک العظیم».

برای اطلاع از تفصیل به «شرح بر مقامات اربعین» یا «مبانی سیر و سلوک عرفانی» تألیف راقم سطور مراجعه شود. صص ۱۴۱ - از انتشارات دانشگاه تهران

مسأله ۵۳

لَا تُذِرْكُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُذِرُكَ الْأَبْصَارَ (الانعام، آیه ۱۰۳) که شیعه و معتزله آن را دلیل می گیرند بر این که خدا رؤیت نمی شود نه در دنیا و نه در آخرت، و اشعریان بسدین آیه استدلال می کنند که مؤمنان خدا را در قیامت خواهند دید. (تفسیر ابو الفتوح، طبع طهران، ج ۲ ص ۲۱۹، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۴، ص ۱۷۵ - ۱۶۸ - مجمع البیان، طبع طهران، ج ۱، ص ۳۶۶، بیان السعادة، طبع ایران، ج ۱، ص ۲۶۹ و جلال الدین محمد بلخی در مثنوی (دفتر ۱/۱۱۳۵) گفته است:

لا جرم أَبْصَارُنَا لَا تُذِرُكَ وَ هُوَ يُذِرُكَ بَيْنَ تَوَازِ مَوْسَى وَ كُؤُ

مسألة رؤیت — از جمله مسایل کلامی و میدان مشاجره اشعری‌ها و معتزلی‌ها بوده است که در آن ناخت و تازها کرده و سخنان واهی در این باره فراوان گفته‌اند.

ریشه و اساس این اختلاف هم مانند غالب اختلافات دیگر — آنست که بعض آیات و اخبار مشتمل بر الفاظ نظر و رؤیت را به اختلاف دیده و مطابق فهم و ادراک خویش بر ظواهر چسبیده و خواسته‌اند که به دریافت‌های و هم انگیز خود، لباس فلسفه عقلی نیز ببوشانند. و از این رو عقاید سخیف و سخنان باطل مخالف عقل را ملترزم شده‌اند.

رؤیت یعنی به چشم دیدن خداوند جلّ شأنه به فتوای عقل و منطق صریح، محال و ممتنع است. خواه آن خدایی که فطرت سلیم بر وجود او گواهی می‌دهد و خواه آن خدا که متکلمان یاوه‌باف اشعری و معتزلی برای خود ساخته و آن را مورد ستایش قرار داده‌اند.

در قرآن مجید که استوارترین پایه‌ها و صحیح‌ترین مأخذ دینی ما است نیز هیچ کجا از رؤیت خدا عبارت نشده، بل که همه جا سلب رؤیت کرده [وَلَا تُدْرِكُهُ الْبُصَارُ] فرموده است. در دعای صباح منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) گوید: «يَا مَنْ قَرُبَ مِنْ خَوَاطِرِ الظُّنُونِ وَبَعْدَ عَنْ مَلَا حَظَةِ الْعُيُونِ».

به بینندگان آفریننده را نبینی، مرنجان دو بسینده را

آیات قرآن کریم که ظاهر آن، منشأ توهم اشعریان شده — همه جا با عبارت (نظر) است و نه [رؤیت]. و نظر با رؤیت بسیار فرق دارد:

نظر در ترجمه فارسی [نگریستن] و رؤیت به معنی [دیدن] است. و از این جهت ارباب لغت، نظر را به تقلیب حدقه یعنی برگرداندن چشم به سمت مرئی، تفسیر می‌کنند نه به معنی دیدن به چشم. و در تازی گویند: [نَظَرْتُ إِلَى الْهَلَالِ فَلَمْ أَرَهُ] = [نگریستم به ماه و او را ندیدم] — و رؤیت را غایت نظر قرار دهند. و گویند: [مَا زِلْتُ أَنْظُرُهُ حَتَّى رَأَيْتُهُ] = [همی نگریدم نا آنگاه که بدیدم]

همچنین نظر را سبب رؤیت قرار دهند. مانند: [لَوْلَا أَنِّي كُنْتُ تُنْظَرُ إِلَيْهِ لَمَارَأَيْتُهُ] = [اگر نه آن بودی که می‌نگریدم، ندیدمی او را] و امثال این گونه استعمالات در عربی فصیح، دلیل است بر آن که نظر با رؤیت در اصل معنی تفاوت دارد. و این که گویند کلمه نظر اگر متعدی به نفس باشد — در معنی انتظار است و با [فی] به معنی تفکر و با [لام] به معنی رآقت و با کلمه [إِلَى] به معنی رؤیت است، صحیح نیست. چرا که اولاً با کلمه [إِلَى] نیز به معنی انتظار آمده است. مثل [فَنظَرَةُ

إلى ميسرة] و قول شاعر: [نظر الحجاج لله طلوع هلال] و ثانیاً به معنی تقلیب حدقه و نگریستن است نه دیدن به حاسه چشم. پس آیات نظر را نشاید دلیل رؤیت قرار داد. و میان آیات قرآن از این جهت هیچ اختلاف نیست.

اما اشعریان آیات قرآنی را مخالف یکدیگر تشخیص داده و برای حفظ ظواهر و جمع ما بین مختلفات این عقیده را از خود ساخته اند که هر جا اثبات نظر شده - مراد مؤمنان است که خدا را در بهشت می بینند. و هر جا خلاف آن باشد - مراد کافران است که از رؤیت پروردگار در قیامت محرومند.

و معتزلیان آیات نفی رؤیت را مأخذ عقیده قرار داده - باقی را تأویل کرده اند با این که به هیچ وجه تأویل لازم نیست. و نزد فرقه مشبّهه و کرامیه که معتقد به جسمیت مبدأند - رؤیت در جهت و مکان نیز محال نباشد.

جمعی از اشاعره که به نام «ضراریه» معروفند، گویند: انسان را حاسه ششم است جدا از حواس پنجگانه ظاهر که در قیامت آن حس بکار افتد و خدا با آن چشم دیده شود. اشاعره و معتزله هر کدام برای اثبات عقاید خویش به أدله سمعی و عقلی متمسک می شوند. دلایل معتزلیان در این مورد چون با نص قرآن و منطق عقل مطابق تر است - چندان به تکلف احتیاج ندارد. جز این که بخواهند همه مسموعات را به نسام روایات مأثوره صحیح و ناصحیح باور دارند و هر چه مخالف عقل و قرآن است - تأویل کنند و همه گفته های اشعریان را پاسخ دهند.

اما اشعریان در این مورد هم مثل بسیاری از مسایل کلامی دیگر، سخت به تکلف افتاده اند از این رهگذر که می خواهند محال عقلی را جایز و ممکن قلمداد کنند. می گویند شکی نیست که انکشاف علمی تام برای انسان نسبت به خداوند جایز است اما ارتسام صورت از مرئی به چشم و اتصال شعاع از چشم به مرئی یا از مرئی به چشم با مقابله و محاذات مکانی نسبت به خدا در این دنیا جایز نیست. و لکن نظیر همین حالت که از آن به رؤیت تعبیر می کنیم - ممکن است بدون مقابله و مواجهه مکانی از بندگان نسبت به خدا تعلق گیرد در قیامت منزّه از جهت و مکان. از این رو که متعلق رؤیت هویت و وجود است که در موجودات مشترک ما بین واجب و ممکن و در ممکنات مشترک میان جوهر و عرض است. و نیز گویند که ادراک و معرفت سه درجه دارد: درجه اولش معرفت به حد و رسم است. پس از آن چون منظور را دیدیم و چشم بر هم نهادیم

نوع دیگری است از معرفت بالاتر از معرفت اول. سپس چون چشم را گشودیم، درجه سوم است بالاتر از درجات قبل و از این حالت - ادراکی که مافوق همه معرفت‌هاست به رؤیت عبارت می‌کنیم. و این قسم از رؤیت که در حقیقت درجه‌یی از ادراک است، در قیامت دست می‌دهد.

«حاجی سبزواری» در شرح دعای صباح، عقیده اشاعره را توجیه می‌کند که مراد محققان اشعری از رؤیت نه مراد به چشم ظاهر دیدن است که مخالف عقل صریح باشد بل که مراد مقام شهود حق است به حق در مرتبه عین‌الیقین و حق‌الیقین. و این گونه رؤیت را همه عقلا و عرفا مسلم می‌دانند. و در این مقام گفته شد [لَمْ أَعْبُدْ رَبًّا، لَمْ أَرَهُ] و [عَمِيتَ عَيْنٌ لِأَنِّ رَأَيْتُ] و [لَوْ كُنْتُ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِينًا] و در قرآن مجید آمده است: فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ.

برای تفصیل ادله و اقوال رؤیت - رجوع شود به شرح تجرید قوشجی و شرح مواقف و شرح مقاصد و تفسیر ابوالفتوح رازی در ذیل آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»

[مرحوم همایی - ذیل صص ۴۰ و ۴۱ مصباح الهدایة]

شرح مفردات لغات و ترکیبات
فهرست‌ها

أَحْظَاهُ: جَعَلَهُ ذَا حُظْوَةٍ، أَحْظَاهُ بِالْمَالِ:
 جَعَلَهُ يَحْظِي بِهِ أَحْظَاهُ عَلَى فَلَانٍ: فَضَّلَهُ عَلَيْهِ
 أَحْمَى إِخْمَاءُ الْمَكَانِ: جَعَلَهُ أَوْ وَجَدَهُ حِمَى
 لَا يُقَرِّبُ (الْحِمَى وَيُدَافِعُ عَنْهُ)
 اخْتَرَعَ الشَّيْءَ: شَقَّهُ، أَنْشَأَهُ، ابْتَدَعَهُ
 اسْتَبْصَرَ الْأَمْرَ: ظَهَرَ وَاسْتَبَانَ
 اسْتَبْصَرَ الْأَمْرَ: ظَهَرَ وَاسْتَبَانَ، تَمَكَّنَ مِنَ النَّظَرِ إِلَيْهِ
 اسْتَبْصَرَ فِيهِ: تَأَمَّلَ
 اسْتِحَالٌ اسْتِحَالَةٌ: تَحَوَّلَ مِنْ حَالٍ إِلَى أُخْرَى
 الْأُسْطُوَانَةُ: الْعَمُودُ: إِخْدَى قَوَائِمُ الدَّائِيَّةِ، جِ اسَاطِينُ. يُقَالُ: هُمُ اسَاطِينُ الزَّمَانِ: أَيِ أَفْرَادِهِ وَحُكَمَاؤُهُ

أَصَاخٌ إِصَاخَةٌ لَهُ وَإِلَيْهِ: أَصْنَفِي وَاسْتَمِعْ

إِعْتَصَمَ بِهِ: أَمْسَكَ بِيَدِهِ — بِصَاحِبِهِ: لَزِمَهُ

— بِاللَّهِ: إِمْتَنَعَ بِلُطْفِهِ مِنَ الْمَعْصِيَةِ

— مِنَ الشَّرِّ وَالْمَكْرُوهِ: إِلْتَجَأَ وَأَمْتَنَعَ

بَازِ مَانِدِنِ از گناه به امید لطف پروردگار،

بَازِ ایستادن از معصیت به امید لطف خدا،

x x x

«آن مؤمنان را اعتصام، آنجا که برسند از جزا»

x x x

در دین چو اعتصام به حبل متین کنند

آن به که مطلع سخن از رکن دین کنند

(اتوری)

أَقَالَ إِقَالَةً فَلَانًا: مَا لَمْ يَقُلْ: ادْعَاهُ عَلَيْهِ

إِلْتِعَامٌ إِلْتِمَاعُ الشَّيْءِ: إِلْتَصَقَ وَتَلَاَمَ

الْأُقْرَعُ مِنَ الْحَيَاتِ: المَشْعُطُ اى الساقط شعر — الرأس لكَثْرَةِ سَمِّهِ.
أَلْقَى إِلَيْهِ خَيْرًا: اِصْطَنَعَهُ عِنْدَهُ —

أَلْقَيْتُ إِلَيْهِ الْمَوَدَّةَ وَبِالْمَوَدَّةِ: أَيْ بَذَلْتُ لَهُ الْحُبَّ
أَمَهْلَهُ: رَفِيقَ بِهِ

إِنْتَمَى إِنْتَمَاءً فَلَانُ إِلَى أَبِيهِ: اِنْتَسَبَ وَاعْتَزَى
[أَوَّلُهُ] إِلَيْهِ: رَجَعَهُ، تَأَوَّلَ الْكَلَامَ: فَسَّرَهُ وَ قَدَّرَهُ
بَدَأَ بِـ بُدِئَ وَبَدَأَ وَبَدِئَ وَ... ظَهَرَ، فَهُوَ [بَادٍ]
[الْبَسَاطُ]: الْاَرْضُ الْوَاسِعَةُ

التارة: الحين والمرّة، وترك همزتها لكثرة —
الاستعمال. يقال «فعلت تارة هذا و تارة ذاك»

تارة بعد تارة: ج تارات

تَبَشَّبَشَ بِهِ: اَنَسَهُ وَ وَاَصْلَهُ

بَشَّ بِـ بِشًا وَ بِشَاشَةً: كَانَ طَلَقَ الْوَجْهَ

— لِلشَّيْءِ: أَقْبَلَ عَلَيْهِ وَ فَرَحَ بِهِ

تَحَقَّقَ الْخَبْرُ: ثَبِتَ — الرَّجُلُ الْأَمْرَ: تَيَقَّنَهُ

تَعَلَّلَ: أَبْدَى الْحُجَّةَ وَتَمَسَّكَ بِهَا — بِكَذَابٍ:

تَشَفَّلَ بِهِ [ذَهَلُ] ذَهُولًا غَابَ عَنْ رُشْدِهِ

تَعَوَّذَ بِاللَّهِ: حَفِظَهُ

تَبَّجَ بِـ تَبَجًا وَ تَبَّجَ الْكَلَامَ: لَمْ يَأْتِ بِهِ عَلَى وَجْهِهِ

التَّبَّجُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ: وَسَطُهُ، مُعْظَمُهُ. أَغْلَاهُ

ج أَتْبَاجَ وَ تَبُوجٍ. يقال «يركبون تَبَّجَ هذا البحر» اى مُعْظَمُهُ.

ثَمَّ: اِسْمٌ يُشَارُّ بِهِ إِلَى الْبَعِيدِ بِمَعْنَى هُنَاكَ

حَقَّقَ الْقَوْلَ أَوِ الظَّنَّ: صَدَّقَهُ، حَقَّقَهُ، أَكَّدَهُ، وَجَّهَهُ

الْحِمَى: مَا يُحْمَى وَيُدَافَعُ عَنْهُ. حِمَى — مِنْ الشَّيْءِ: اِنْفَ أَنْ يَفْعَلَهُ.

الذراع: من الرَجُل، من طرف المرفق إلى طرف الاصبع الوسطى. الساعد. الطاقة. يقال «رَجُلٌ واسعُ الذراع» أى مقتدر. و«ضاقَ بالأمْرِ ذِراعُهُ» أى ضعف طاقته. و«هُلِكَ عَلَى حَبْلِ الذراع» أى مُعَدُّ حَاضِرٌ.

رَصَنَ ۚ رَصْنًا الأمر: أَمَّمَهُ وَأَثَقَنَهُ.

(رَصْنٌ ۚ رَصَانَةٌ) العقل وغيره: استحکم واشتد وثبت فهو (رصين)

رَفَدَ ۚ رَفْدًا وأرفده: أعطاه، أعانته

الزبيبتان: نقطتان سوداوان فوق عيني الحية و منه يقال للحية «ذات الزبيبتين» زَعَزَعَ زَعَزَعَةً وَزَعَزَعَةً: حَرَّكَهُ شَدِيدًا — الابل في السير: حَثَّهَا. الزعازع: شدائد الدهر سامرة: حَدَّثَهُ لَيْلًا

[سُبْحَانَ] مص. يقال «سبحان الله» أى ابرىء الله من السوء. و«سُبْحَانَ مَنْ كَذَا» تَعَجُّبًا مِنْهُ. و هو عَلَى معنى الإضافة. أى سبحان الله مِنْ كَذَا و«أَنْتَ أَعْلَمُ بِمَا فِى سُبْحَانِكَ» أى بِمَا فِى نَفْسِكَ.

السَّرْيَان: مصدر. سيرُ الليل. وقولهم «عند الصبح يحمدُ القومُ السَّرْيَ» هو مثل يضربونه فى احتمال المشقة رَجَاءَ الرَّاحَةِ. ابن السرى: المسافر ليلاً.

الشُّجَاع: ضَرَبٌ مِنَ الْحَيَاتِ.

الشَّرْ ذِمَّة: الجماعة القليلة من الناس. ج شر اذم و شر اذيم.

فَوَاحِدُهُ الْجَمُّ الْفَقِيرُ، وَمَنْ عَدَا

ه شر ذِمَّة، حُجَّتْ بِأَبْلَغِ حِجَّة

(سعيد الدين فرغانى، مشارق الدرارى / ٢٩٣)

شَفِقَ ۚ شَفَقًا مِنَ الْأَمْرِ: خَافَ

الطَّرْسُ: الصحيفة عموماً او الصحيفة التى محيى نُم كُتِبَتْ ج أطراس وطُروس

طَمَسَ ۚ طَمَسًا الشئ: محاه، أهلكه، غَطَّاهُ،

إِسْتَأْصَلَ أَثَرَهُ — الْغَيْمُ النُّجُومَ: أَذْهَبَ ضَوْءَهَا

العائدة مؤنث العائد ج عَوْدٌ وَعَوَائِدُ وَعَائِدَات. المعروف والصلة والعطف. المنفعة ج عوائد

عَجِبَ ۚ عَجَبًا مِنَ الْأَمْرِ وَلَهُ: أَخَذَهُ الْعَجَبُ مِنْهُ، — إِلَيْهِ: أَحَبَّهُ.

العَجَب: انفعال نفسانى يعترى الانسان عند استعظامه او استطرافه أو انكاره مايرد عليه

العِزَّة (مص): الغلبة في المَعَارَزة — الحَيِّية وَالْأَنفَعَة
 الفريدة: الجوهرة النفيسة، الْفَقْرُ التي انفردت فوقعت بين آخر فقر الظهر، ج فرائد «أتى
 بالفرائد» أي بالفاظ تدلُّ على عِظَم فصاحته وجزالة منطقته وأصالة عَرَبِيَّتِهِ.
 القُدُوس: من أسماؤه تعالى أي المنزه عن كل نقص وعيب
 قَصَرَ — قُصُوراً الشيء: نقص — من الشيء: كَفُفُ عنه وتركه مع العجز. [قَصُرَ — قَصُراً
 وقَصُراً وقَصَارَةً] ضَدَّ طَالَ
 قَضَى يَقْضِي قَضَاءُ الشيء: صنع به أحكام وقدره، القضاء: الحكم
 قَنَصَ — قَنَصًا: الطير: صَادَهُ
 كَشَفَ — كَشَفًا الشيءَ وعن الشيء: أَظْهَرَهُ وَرَفَعَ عنه ما يواريه أو يغطيه
 لاءَمَ ملاءَمَةُ الشيء: أَصْلَحَهُ وَجَمَعَهُ
 لاءَمَهُ الشيء: وَافَقَهُ
 لاءَمَ بَيْنَ القَوْمِ: أَصْلَحَ بَيْنَهُمْ
 لَهَبَ — لَهَبًا وَلَهَبًا النَّارُ: اشتعلت خالصة من الدخان
 مَحَقَ — مَحَقًا الشيء: أَبْطَلَهُ وَمَحَاهُ — اللهُ الشيء: نَقَصَهُ وَذَهَبَ بِبِرْكَتِهِ.
 المَذْهَب: المَعْتَقَد، الطريقة، أصل
 المَعِيَّة: المَصْحَابَة، نسبة إلى مع
 أَلْمَعِيَّة: الذِّكَاة
 نَافَرَهُ نِفَارًا وَمُنَافَرَةً: حَاكَمَهُ، فَآخَرَهُ فِي الْحَسَبِ وَالنَّسَبِ. يقال «نافرته إلى القاضي فنفرني
 عليه». أي حَاكَمْتُهُ إِلَى الْقَاضِي فَقَضَى عَلَيْهِ بِالْغَلْبَةِ.
 نَدَبَ — نَدَبًا المَيِّتَ: بَكَاهُ، عَدَّدَ مَحَاسِنَهُ — فَلَانًا لِلْأَمْرِ: دَعَاهُ وَرَشَّحَهُ لِلْقِيَامِ بِهِ وَحَثَّهُ عَلَيْهِ.
 نَحَمَ — نَحْمًا الرجلُ: تَنَحَّنَجَ، — الْأَسَدُ: صَوَّتَ

فهرست آیه های قرآن کریم

۱۱۴	أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرَ إِمَّا لِلَّهِ الْوَاحِدَ الْقَهَّارَ
۱۲ و ۲۵	إِذْ تَبَرَأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا
۸۶	أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ
	اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ
۶۱، ۱۹	الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ
۶۱، ۱۹	الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ
۶۱، ۱۹	الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا
۷۳، ۲۵	أَنَارَ بَكْمِ
۱۳۲	إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ
۳۹	إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ
	أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ
۱۱، ۴۳	الْهَكَمُ إِلَهُ وَاحِدٌ
۱۳۳، ۱۳۱، ۱۲۹	بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ
۶۱، ۱۹	تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ
۱۴۳	تَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ
۵۱، ۱۵	تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ

- ٨٤ خذ العفو والامر بالعرف وأعرض عن الجاهلين
- ١٤٠ دَنِي فَتَدَلِّي فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى
- ١٩، ٦٠ سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى
- ١٣٥ سنبريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق
- ٢٠، ٦٣ على بيّنة من ربّه ويتلوّه شاهدٌ منه
- ١٤٢ فخرج منها خائفاً يترقب
- ١٩، ٦١ قل الحمد لله
- ١٣١ كل يوم هو في شأن
- ١٨، ٥٨ لا اله الا الله واحد سبحانه و تعالى عما يشركون
- ٢٥ لا تدركه الابصار
- ١٧، ٤٥ لا يسأل عما يفعل و هم يسألون
- ٢١، ٦٦، ١٥١ ليس كمثله شيء و هو السميع البصير
- ١١، ٤٤ ليضلّ من يشاء و يهدي من يشاء
- ١٣٦/ ليميز الله الخبيث من الطيب
- ١٣٦/ ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حى عن بينة
- ٦٦، ٢٢ مثل نوره كمشكاة
- ١١٦ مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان
- ١٣١ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امثالِهَا
- ١٢، ٤٥، ١٣٦ مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَ اضلّ سبيلاً
- يازده وَ اتوبه متشابهاً
- ١٥، ٥١ واسأل القرية التي كنا فيها والعير
- ٧٣، ٢٥ والله يقول الحق و هو يهدي السبيل
- ٤٢، ٤٣، ١١ والهمكم الله واحد
- ١٢٦ وان من شيء الا يسبح بحمده

- ۹۷/ وَاِنَّ لَهُوَ الْحَقُّ الْيَقِيْنُ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيْمِ
- ۱۳۵/ وَفِيْ اَنْفُسِكُمْ اَفْلاَ تُبْصِرُوْنَ
- ۱۱، ۴۳، ۴۴ وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِيَّاهُ
- ۱۴۷/ وَلِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا وَذُرُوْا الَّذِيْنَ يَلْحَدُوْنَ فِىْ اَسْمَائِهِ
- ۱۷، ۵۴ وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى
- ۹۹ وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَوَجْهُ اللّٰهِ
- ۱۱، ۴۴ وَمَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيَقْرَبُوْنَا اِلَى اللّٰهِ زَلْفٰى
- ۹۶/ وَهُوَ الْوَلِىُّ الْحَمِيْدُ
- ۹۶/ هٰنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلّٰهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عَقْبًا
- ۱۸، ۵۸، ۱۴۰ هُوَ الْاَوَّلُ
- ۹۲ هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ
- ۳۹ يَا اَيُّهَا النَّاسُ اَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ اِلَى اللّٰهِ وَاللّٰهُ هُوَ الْغَنٰى الْحَمِيْدُ
- ۵۶ يَحْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءً
- بيست و چهار يَدْبُرُ الْاَمْرُ يَفْصَلُ الْاَيَّاتُ
- ۱۵۳/ يَمْحُوْهُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ اُمُّ الْكِتَابِ

فهرست احاديث، اقوال و أمثال و جمل عربى و.

- آخر ما يخرج من قلوب الصديقين، حبّ الرياسة ٦/
آية العقل، سرعة الفهم وغايته اصابة الوهم ٨٩/
ادراك المفاض عليه للمفيض بقدر الافاضة لابرتبة المفيض / ١٣٨ = داد حق را قابليت شرط نيست
استواء الخلق وخفة الروح وغزارة العقل وصفاء التوحيد ٨٥/
الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة ١٣/، ١٩٩،
١٢٠
اللهم ان ابتليت فى عضو فقد عوفيت فى اعضاء الحمد لله على كل حال ٩٥٧/
أفضل الناس، أعقلُ الناس ٩٠/
انّ الحق عين كل معلوم ١٢٢/
انّ الرجل ليتلذذ فى الجنة بقدر عقله ٨٥/
انّ القوم ليحجون ويعتمرون ويجاهدون و... ٨٤/
انّ الله كان ولم يكن شيء معه ٥/
انّ المحبّ لمن يهواه زوّار ١٤٣/
انه كان ظاهري المذهب فى العبادات وباطني النظر فى الاعتقادات /شازنده
باطن الخلق ظاهر الحق وهو... ١٤٠

- بسيط الحقيقة كل الأشياء ١١٣/
 بقاء العرض زمانين محال ١٣٣/
 جاءت الكثرة ما شئت وكم شئت ١٤١/
 جعلنا الله تعالى من المتحققين بكمال العبودية /بيست و سه
 الحجاب اعظم الحرمان ٢٠/
 الحيات ما يساوق الفعل والادراك ١٢٨/
 خير الأمور، أوسطها ٨٩/
 خير الأمور، النمط الاوسط، اليه يرجع العالي وبه تلحق التالي ٨٩/
 داخل في الاشياء لا بالمازجة وخارج عن الاشياء لا بالمزيلة ٩٣/
 دولة الجاهل عبرة العاقل ٩٠/
 سبحاني وانا الله ١٣/
 سبحاني ما اعظم شأنى ١٤٨/
 السماع طير يطير من الحق الى الحق ١٤٣/
 سيئات المقربين حسنات الأبرار ٣/
 عبدى اطعنى حتى اجعلك مثلى ١٥/
 العقل نور فى القلب يفرق بين الحق والباطل ٨٨/
 علم اليقين ما اعطاه الدليل بتصور الامور على ما هو عليه ١٥٨/
 عين اليقين ما اعطته المشاهدة والكشف ١٥٨/
 فاحمى له المنشار وقطعت رجله ولم يتوجع ١٥٧/
 فسبحان من اظهر الاشياء وهو عينها ده، ٣٢
 فما اكثر العبر لمن نور وانفعها لمن اعتبر ٩١/
 قال داود عليه السلام يا رب لِمَ اذَا ... ٦١/
 القصور والضعف من مراتب الامكانات والتنزلات ٣٢/
 كان ابو مدين يأمر باصحابه ... /بيست و چهار

- كان قى بنى اسرائيل رجل له حمار ... ۹۱/
 الكشف غاية المطالب ۲۰/
 كمال التوحيد نفى الصفات عنه ۱۳۹/
 كُنتُ اول النبيين فى الخلق وآخرهم فى اليعث ۱۰۳/
 كنت كنزاً مخفياً ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱/
 كُنتُ نبياً وآدم بين الروح والجسد ۱۰۳/
 لا يتجلى فى صورة واحدة لشخص واحد مرتين ولا فى صورة لاثنتين
 لا يسمع العابد الا بخرق العوائد ۱۲/
 لون آلماء لون الاناء دوازه، ۱۳۳/
 لون المحب، لون محبوبه ۱۳۳/
 ليس فى الاشياء بوالج ولا عنها بخارج ۹۳/
 ليس فى الامكان ابداع من هذا العالم ۱۴۴، ۲۰/
 ما احب ان اغفل عن ذكر الله ۱۵۷/
 ما اعجب امر الله من حيث هو يتة اسيزده، ۱۳۴/
 ما فى الجبة سوى الله ۱۴۸/
 ما للتراب ورب الارباب ۳۰/
 ما من دابة وهى مصيخة يوم الجمعة شفقا من الساعة ۱۵/
 ما هلك امرء عرف قدره ۴/
 ما ينكشف من اسرار الغيوب ۴۲/
 من اقبل الاشياء وهو يراها هربت عنه ومن تركها أتته ۱۲۳، ۱۴/
 من عرف نفسه فقد عرف ربه ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۸/
 الموجود لا يبقى زمانين ۵۵/
 النفس فى وحدته كل القوى ۱۳۵/

- النهايات هي الرجوع الى البدايات ١٤٠/
والاذن تعشق قبل العين أحياناً ١٤٣/
واجب الوجود مبدأ كل فيض ٩٢/
والبارى سبحانه منزّه عن التنزيه فكيف عن التشبيه ١٢١/
الواحد لا يصدر منه الا الواحد
الوحدة ليست بعدد بل هي مبدأ له / اسيزده
ومن اعجب الامور انه في الترقى دائما ... سيزده
هذا جَبَلٌ يُجِبُّنا وَيَحِبُّه ١٢٥، ١٥
هذا كتاب فصوص الحكم خذه و... ييست و شش
يا من دلّ على ذاته بذاته ٣٦/
«All men by nature desire to know» / ٤٠

فهرست اشعار عربی به ترتیب کلمه آغاز و انجام هر بیت

ادین بدین	وایمانی/شانزده	فکائما خمر	خمر/۱۴۸
اذا اشتبکت	تباکی/۳۷	فالکل من نظامه	الربانی/۱۵۲
اِذَا أَكْمَلَ	مأربه/۸۸	فلاتعدل	اهل
اذا دان لک	لک الحق/شانزده	فمالها فی وجود	السیاده/بیست و شش
اذا طال	عقلاً/۸۸	فیضا علی قائل	والسلب/۵
اذا قلّ ماءٌ	قلّ ماوه/۸۴	قامت علی قدم	والریب/۵
اعتصام الوری	صفتک/۹۲	لقد صار	الذهب/۵
الم ترّ أنّ العقل	التجارب/۸۸	لقد علم الحیّ	لرهبان/شانزده
انا من اهوی	بدنا/۶۶، ۱۴۸	لکلّ داءٍ	خطیبها/۸۰
ان أنصف	بالادب/۵		یداویها/۹۱
تب الیتا	معرفتک/۹۲	لکن لها الحکم	والعطب/۵
رق الزجاج	الامر/۱۴۸	واخذها بصریّ	من اللهب/۵
سمعت	بلد الامین/بیست و پنج	وافضل	بقاربه/۸۸
ظهرت لِمَنْ	لانک کنته/۱۳	وبیت لاوئان	قرآن/شانزده
عبارتنا شتی	یشیر/۳۳	وکلّ بدعی	لیلی بذاکا/۳۷
فاذا ابصرتنی	ابصرتنا/۶۶	ولاستحلّ	حسنا/۱۴۴
فیغضهم	عباده/بیست و شش	ولی الله	جلیس/هشت

وما الوجه الآ	تعدّد/يازده
يارب جوهر	الوئنا/١٤٤
يا واهب العقل	المقاصد/٩١
يا واهب العقل	على العقب/٥
يذكره	نفس/هشت
يزين الفتى	مكاسبه/٨٨
يشين الفتى	مناسبه/٨٨
يعيش الفتى	تجاربه/٨٨



فهرست فهرست اشعار فارسی به ترتیب کلمه آغاز و انجام هر بیت

آتش اندرزن	هر دو چونی/ ۹۵	از آن پس	کزایدر ببرد/ ۱۳۷
آدم اسطرلاب	آیات او است/ ۱۰۰	از برای	نواخت/ ۱۱۵
آسمان‌ها وزمین	شد عیان/ ۳۷	از برون دان	شد فرود/ ۱۰۱
آفریدم تا	دست‌آلودی کنند/ ۱۱۶	از درم‌ها	می‌زنند/ ۱۰۳
آفریش همه	خداوند اقرار/ ۱۲۷	از روی مثل	خار و خسی/ ۳۶
آنچ او نوشیده	می‌شمرد/ ۹۵	از سبب دانی	حضرت/ ۱۱۲
آنچه نصّ است	سلّمنا/ ۱۲۰	از شوق تو	جاری است/ ۱۴۳
آن دعا حق	از خدا است/ شانزده	از قدح‌گر	راناظرید/ ۱۰۰
آن دعای بی‌خود	داور است/ شانزده	از کتاب و استاد	خوب و بکر/ ۷۷
آن دو خد جان	هر دم فدی/ ۱۳۱	از کعبه تو را	کیست/ ۱۴۴
آن زینزی	به دست/ ۱۳۱، ۵۶	از مُبَدِّل	اصل آن/ ۱۱۲
آن ستاره نحس	کردن دوا/ ۱۰۱	از محبّت تلخ	زرین شود/ ۱۴۲
آن نه رویی است	من حیرانم/ ۱۱۱	از محبّت حزن	هادی می‌شود/ ۱۴۲
آن یکی آمد	ای معتمد/ ۱۵۰	از محبّت، دار	بختی می‌شود/ ۱۴۲
آن یکی عاشق	از کار خود/ ۹۴	از محبّت، دردها	شافی شود/ ۱۴۲
آن یکی رجل	برده زحد/ ۱۱۹	از محبّت، سجن	آهن می‌شود/ ۱۴۲
آید اندر	خواجه جدا/ ۱۲۴	از محبّت، سقم	رحمت می‌شود/ ۱۴۲

از محبت، سنگ	گلخن می شود/۱۴۲	این سخن باور	داشتن ایست و هفت
از محبت، مرده	بنده می کنند/۱۴۲	این سخن پایان	رسوایی مجو/۱۰۰
از محبت، نار	حوری می شود/۱۴۲	این صدف ها	شبه/۶۲
از محبت، نیش	موشی می شود/۱۴۲	این عرض های	انفی/۵۵
از وجود آدمی	آب روان/۱۳۱	این مثل	عام/۱۱۲
اسب همت	شناختی/۷۹	این محبت	تختی نشست/۱۴۲
اُسْتُن حنانه	عقول/۱۲۸	این نه مرغ	خوش است/۱۳۸
اصل تقدش	غش است/۱۱۶	این همه نقش	بر دیوار/۱۲۷
اگر به آب	صفتوانی کرد/۱۰۴	این یکی در پی	تباہ/۱۲۴
اگر به جیب تفکر	ادا توانی کرد/۱۰۴	این یکی هر چه	می شد دور/۱۲۳
اگر تو جنس همایی	هماتوانی کرد/۱۰۴	با کدامین پای	هفتمین/۴۷
اگر دل از	بقاتوانی کرد/۱۰۴	بازی سایه	نهان/۱۲۴
انبیا را	در قلق/۱۱۱	بانگ حق	ز جیب/۹۵
اندر آتش	از رابطه/۱۱۱	بخت را چون	آید راست/۱۲۴
اندر اکثر	تا الف/۱۳۷	بخت سر در	افتاده/۱۲۴
اولا بشنو	رابطه/۱۱۲	بر جمادات	متواریه است/۱۱۱
او چو خورشید	باش بدور/۱۲۴	برد خرگوشش	شیرزیان/۱۰۱
ای بسا دلبر	نیاز/۱۲۴	برگ یک گل	اسرار او/۱۳۷
ای خوش آن	از تعب/۱۳۹	بل که باید	آن سواست/۱۰۶
ای عجب بلبل	گلستان/۱۳۸	بل که هر	تسبیح خوان/۱۲۶
ای فناپوسیدگان	آواز دوست/۹۵	بود در ذات	تحصیل حاصل/۳۶
این بگفت	گذشت/۱۲۲	بهر اظهار است	حکمت ها نهان/۶۲
این بود	نور حال/۱۲۶	بهر این فرمود	وجه/
این چنین آدم	قاصر م/۸۰	بهر دیده	آیات کرد/۹۹
این حضانه	بی واسطه/۱۱۱	به که در عشق	حکایت نکنیم/۱۲۴
این درازی	انگیزی صنع/۱۳۴	به همت ار	علا توانی کرد/۱۰۴

به نام آن که	برافروخت/سه	تواو نشوی	تویی برخیزد/۳۰
بی من و تو	یامنی/۱۵۰	تورستم دل و	غزا توانی کرد/۱۰۴
پادشاهان	آگاهی حق/۹۹	توچو کرمی	بی خبر/۳۷
پرتو حُسن او	هویداشد/۱۴۳	تونه این باشی	وز بیش بیش/۱۲۱
پرتو عشق که	ما است/۱۲۴	توهمه کردی	جان بازنده بی/۹۵
پس ازین	ساجدند/۱۱۵	جَلْ ذکره	جگرها خون/۱۲۰
پس توراهر	ساعتی است/۱۳۱	جمالی مطلق	ظاهر/۶۲
پس جلیس الله	بُردرخت/۱۱۱	جنس ماچون	اوفتاد/۱۳۸
پس چواز	گفتن می شود/۱۲۶	جهان خلق	پس شد/۵۶
پس دل عالم	به فن/۱۱۰	جهان کلّ	زمانین/۵۶
پس عدم گردم	راجعون/۱۴۱	چرا دست یازم	و پا می پسندد/۱۵۷
پس فقیر	رابطه است/۱۱۰	چشم آدم	گشتش پدید/۷۹
پس قیامت	کروفر است/۱۳۷	چشم دل	آن بینی/پنج
پشت بر سایه	سرخویش/۱۲۳	چو به رازهای	اورسیدم/۱۴۵
تا از آن	خمیر/۱۱۱	چون ازین	بازکشید/۱۲۳
تا به هر حیوان	ربّانی چرند/۹۹	چون بگرید	خوان شود/شانزده
تا چشم بر	شنیدم/۱۴۳	چون به بیرنگی	آشتی/دوازده
تاچه صورت	نیک و بد/۱۰۰	چون جمالش	دیداری دگر/۱۳۲
تا دهد	وصال/۱۱۵	چوخلقت الخلق	قیوم حی/۶۲
تا نباشد	از منش/۱۱۱	چون زذات حق	معجزات/۱۱۱
تا کمال	رسوا شود/۱۱۵	چون زحسّ	اعجمی/۱۲۶
تاگره بانی	آواز نیست/۹۵	چون زسینه	نه زرد/۷۷
تانگردی	سروش/پنج	چون شما	نوری بداد/۱۱۰
تخت دل	العرش استوی/۱۱۰	چون فناشد	گردم چوگرد/۱۳۸
تلقین درس	نمی کنم/ایست	چون که بیرنگی	جنگ شد/دوازده
توان در بلاغت	سبحان رسید/۴۱	چون محمد	الله بود/۹۴

چون ملک	خدمت شتافت/۷۹	دریابه	ازاوست/۹۲
چون نتانی	دلیل/۱۱۱	در این ورطه	برکنار/۳۶
چون ندارد	تاویل‌ها/۱۲۶	دگرباره	آسمانی/۵۶
چون نیم	باید برد/۱۲۵	دگری فارغ	زروسود/۱۲۴
چون یک است	گرفتاری دگر/۱۲۲	ذات باهر	جمله اسماء/۱۰۳
چه نسبت	درک ادراک/۳۰	ذات نایافته	هستی بخش/۳۷
حکم بردل	این رابطه/۱۱۰	راه آبش	چشمه را/۷۷
حلول و اتحاد	ضلال است/۱۴۹	روبترس	خودبدان/۱۰۲
خادم آمد	شیخ فرد/۱۴۵	زان ضعیفم	آفتاب انوری/۱۱۰
خلق را	ذوالجلال/۱۹	زانک داند	تقدیر بود/۱۰۲
خوبرویان	مطلوبی او/۹۹	زانک هفتصد	طبق/۴۰
خوداگر	واناوا/۱۱۶	زخارچون و چرا	چرا توانی کرد/۱۰۴
خودنمایی	برسر می زنم/ایست و هفت	ز دوراندیشی	حلولی/۱۴۹
دانش ناقص	اما برجماد/۱۴۲	ز شب را در	بر تند/۱۱۵
در آلا	گناه است/۲۶	ز منزلات هوس	کبریاتوانی نکرد/۱۰۴
در ان خلوت	نهان بود/۶۲	زین همه گفته	پیل آمد/۱۱۹
در بادیه مردان را	زارذالی/۱۴۵	سایه باذات	باشد/۸۷
در بلاهم	مات او/۱۱۶	سایه بانور	گوهر نشود/۱۲۴
در جهان	استغنا داشت/۱۲۵	سایه معشوق	بود/۱۳۸
در چه دنیا	چه دون/۱۰۱	سایه هرچند	اندر ظلمات/۱۲۳
در حروف مختلف	یکی است/۱۳۷	سیه رویی	والله اعلم/۳۲، ۴۱
در خلائق	گلناک هست/۶۲	شاخ آتش را	بس دراز/
درون بحر معانی	بها توانی کرد/۱۰۴	شد چو صیاد	در قید/۱۲۳
در همه عالم	اندر مردند/۱۳۱	شکر او این	سوزنده خلیل/۱۱۱
در هوای غیب	می گسترده/۱۰۰	شیخ ابومدین	توحید/ایست و چهار
دوش مرغی	هوش/۱۲۷	صد سخن	یک سخن/۹۵

صد عنایت	بی رابطه/۱۱۱	عقل شاهست	کم اند/۸۷
صنع بی صورت	آلتی/۱۰۰	عکس درچه	چه دويد/۱۰۱
صورت از بی	است دود/۱۰۰	علمشان	آب روان/۹۹
صورت از بی صورتی	راجعون/۱۳۱	علم کان	رنگ ماشطه/۱۱۰
صورت خوبی	ساز آورد/۱۰۰	عمرشان همچون	درجسد/۵۴
صورت زخمی	بالان شود/۱۰۰	عمر همچون	درجسد/۱۳۱، ۱۳۴
صورت سیری	گردد سپر/۱۰۰	فرشته گرچه دارد	لی مع الله/۱۴۰
طاعت عامه	خاص دان/۸۰	فرقت از قهرش	دانستن است/۱۱۶
ظلمتی دارم	ظلمات نفوس/۱۱۰	فلسفی کاو	بیگانه است/۱۲۶
ظهور جمله	نه نداست/۱۱۰	قال و حالی	ذوالجلال/۹۵
عاریت بستد	گویا شد/۱۴۳	قصه ها را است	باشد طاق/۱۲۴
عاشقان را	نوع نیست/۱۳۱	کانچه اصل	فرع ها است/۹۵
عاشقان کشتگان	آواز/۵۷	کان دعای	خدا است/پانزده
عاقبت بخت	اونکند/۱۲۴	کرامات تو	خدایی است/بیست و هفت
عالم به خروش	یا دوست/۹۲	کز برای تو	سنان/۶۴
عشق در پرده	آواز/۱۳۲	کسانی کزین	سرگشته اند/۳۶
عشق شوری	نهاد/۱۴۳	کسی کاورا	خودنمایی/۲۷
عقل بر هیچ	ذم نکند/۸۸	کل اصباح	لایحید/۱۳۲
عقل تحصیلی	از کوی ها/۷۷	کودک از خشم	خاک افتاد/۱۲۴
عقل تو	آن گران/۷۷	کودک از نو	دست نیافت/۱۲۳
عقل خود	خود نکند/۸۸	کودکی رفت	به پیش/۱۲۳
عقل دمساز	نیست/۸۸	کوشد و جوشد	پوید بسیار/۱۳۴
عقل دو	صبی/۷۷	کوه و دریا	این اسرار/۱۲۷
عقل دیگر	جان بود/۷۷	که تو از	کم نکنی/۱۲۴
عقل راجون	بر ساز/۸۸	که خاصان	فرمانده اند/۳۱
عقل رازین	طی کردند/۱۲۰	که دور نشان	مست/۱۱۱
عقل سلطان	اوست/۸۷	کنت کنزاً	اظهار تو/۶۲

که غرض	غی بود ۱۲۶/	لالان اربح	ناقص هادرست ۶۲/
کی حجاب	کردند خلق ۱۴۵/	لفظ الله	مگسل ۱۰۳/
گر آزرده	به ما می پسندد ۱۵۷/	لوح حافظ	در گذشت ۷۷/
گر اثر بر جان	پنهان رابطه ۱۱۱/	لیک کودک	او هام نشد ۱۲۴/
گر به جهل	ایوان اوست ۹۳/	لیک مؤمن	قاصد است ۱۱۵/
گر به خواب	دستان ویم ۱۰۰/	ما بمردیم	بر خاستیم ۹۵/
گر بریزی	یکروزه بی ۱۳۶/	ما خود نمی رویم	وی اندریم ۳۹/
گرچه زین قصه	بیداد ۱۲۴/	ما را ز جام	شود خراب ۱۰۵/
گرچه می تافت	می جست ۱۲۳/	ما که ایم اندر	هیچ هیچ ۱۰۰، ۹۳/
گردودیده	محشر شود ۱۳۱/	مال رفت	ناکام رفت ۹۴/
گر کسی	چه گوید از ۵۷/	ماند و حیرت زده	کیست ۱۲۴/
گر عتابی کرد	درهای کرم ۱۱۶/	مانع خویشند	پیغمبران ۱۴۵/
گر مهر فاحیت	طلب چیست ۱۴۳/	متحد بودیم	محدود ۱۳۹/
گر نفرمودی	آمد حیات ۱۰۲/	متشابه بخوان	بیهده بگریز ۱۱۱/
گفت ابراهیم	بعد العیان ۱۱۱/	محبوب کرد	وحدت وجود ۱۴۹/
گفت باور	مدهوش ۱۲۷/	مرد خفته	در جامه خواب ۱۰۰/
گفت تا چند	نایم باز ۱۲۳/	مر گرازهره	تیغی زند ۱۰۲/
گفت پیغمبر	بوده است ۱۱۵/	معجزاتی	پیران صفی ۱۱۱/
گفتم این شرط	من خاموش ۱۲۷/	معجزه کان	شق القمر ۱۱۶/
گفت ناچار	رسیدن باید ۱۲۳/	مغر را خالی کن	گلزار یار ۳۵/
گفتش آن عاشق	نیستیست ۹۵/	مقام عیش	عهد اُلت ۳۸/
گفت معشوق	اندر یاب نیک ۹۵/	مقدری که	آن داد ۱۴۴/
گنج مخفی بُد	افلاک کرد ۶۲/	مگر که درد و غم	دوانوانی کرد ۱۰۴/
گنج مخفی	پوش کرد ۶۲/	من کی ام لیلی	اندر دوبدن ۶۶/
گهی دشمنان	بلا می پسندد ۱۵۷/	من نخواهم دایه	ما در است ۱۱۲/
لاجرم ابصارنا	از موسی و که ۱۶۱/	من نخواهم لطف	رابطه ۱۱۲/
لاجرم هر ذره	رخساری دگر ۱۳۲/	من نیم جنس	نور از او ۱۳۸/

می‌دهد جان	ایام وصال/۱۱۶	ور به‌خشم آیم	مهر او است/۹۳، ۱۰۰
می‌زند بر آب	اختر می‌زنی/۱۰۱	ور به‌خواب	دستان و بیم/۹۳
نام احمد	پیش ما است/۱۰۴	ور ره نبخش بود	دم به‌دم/۷۷ و ۸۸
نطق آب	اهل دل/۱۲۶	ور نداند	مخلص است/۱۱۵
نظری دوست	آموخته‌ام/۳۵	ور نه تا خود	یار بدش/۱۱۱
نقصان و عجز	خطا/۲۲	ولی آن جایگاه	آمدن نیست/۵۶
نگر خواب	زیغمبری/۱۵۶	هر آن کس را	هیچ نگشود/۱۵۸
نه ادراک	صفاتش رسید/۳۱	هر تعین	عداد صفات/۱۰۳
نه بر اوج	دست فهم/۳۱	هر چه دروی	آب جوست/۱۰۰
نه دست و پای اجل	رها توانی کرد/۱۰۴	هر دو گونه	رادی او است/۱۱۵
نز برای متنی	صد شهود/۹۵	هر زمان از غیب	برون شو می‌رسد/۱۳۱
نه هر جای	انداختن/۳۱	هر که آن	تیغی زدی/۱۰۲
واجب است	زکاه/۶۲	هر که جز ماهی	دیر شد/۱۳۹
واسطه حمام	طبع را/۱۱۱	هر که چون	رسوایی است/۱۳۷
واسطه دیگی	پا تا به‌بی/۱۱۰	هر نفس نغمه‌بی	کند آغاز/۱۳۲
واسطه هرجا	افزون‌تر است/۱۱۲	هر نفس نو می‌شود	اندر بقا/۵۳، ۱۳۴
واسطه مخلوق	جسم و جان/۱۱۲	هر یکی جان را	عشرة امثالها/۱۳۱
وام کرد از	شیدا شد/۱۴۳	هست کرها	دیگر است/۱۱۵
وان دگر استوا	تقدیر/۱۱۹	همه از وهم تُست	سرعت سیر/۵۶
وان دگر اصبعین	راه حلول/۱۱۹	همه بر عجز خود	گشت مصر/۱۲۰
وان که بر نافته	خواری بی او/۱۲۴	همه عالم	صدای دراز/۱۳۲
وان که سر تا پا گل	روشن است/۱۳۷	هیچ صبحم	سامان نیافت/۹۴
وجود مطلق	خویش ظاهر/۳۶	یکی از جهل	خیال جرس/۱۱۹
وجودی	دور/۶۲	یکی از دوستان	گوش/۱۲۷
وجه گفته	مطلبک این/۱۱۹	یعنی از کرده	به‌دامان شده‌ام/۱۲۴
وربگیریم	برق و بیم/۹۳، ۱۰۰	یکی را گر به‌صد	بی‌شمار است/۱۴۷
وربُود یا	نهندش نام/۱۰۳	یا مکانی در	آرد به‌مار/۱۱۰

فهرست اصطلاحات

آخر، یازده، ۱۹	ارتفاع وسائط/ ۲۴	اضافات/ ۵
اتحاد، پانزده، ۲۰	ارکان/ ۱۰	اضطرار/ ۲۱
اتقیاء/ ۳	ازل/ ۲۳	أطوار العقول/ ۶
انبات/ ۲۵	استوا/ ۱۳، ۱۷	أطوار الولاية
أحجار/ ۱۱	اسلامیین/ ۶	والنبوة/ ۶
إخبار/ ۲۴	اسم اعظم/ هفده	أعراض/ ۱۶
اختراع/ ۲۰	أسماء/ ایست، ۷، ۸، ۲۱	اعیان (ثابته) ده، ۱۴، ۱۶، ۲۰
اختیار/ ۲۰، ۲۳، ۲۴	أسماء الاضافیة/ ۸	اعیان خارجه/ ۱۰
أخيار/ ۱۳	أسماء حمل/ ۱۹	افتقار/ ۷، ۱۰، ۱۷
ادراك سمعی/ ۱۵	أسماء تحقق/ ۱۹	أفراد/ ۲۰
ادلة العقلیه	اسماء الذات/ ۱۸	افشاء/ ۷
ادوية القابضة/ ۱۰	اسماء الكمال/ ۱۳	افلاك/ ۱۰
أبدال/ چهارده	اشراق/ ایست	اقبال الربانی/ ۹
اراده/ ۱۰، ۱۷، ۲۱، ۲۳، ۲۴	أشكال/ ۱۶	أقطاب/ شش، چهارده
ارباب ابصار/ ۳	اصحاب احوال/ ۲۴	اكتساب/ ۲۲
ارباب مشاهدات/ ۳	اصحاب استبصار/ ۳	أکوان/ ۱۶
	اصحاب النظر/ ۳	التحام الهی/ ۹

۲۴/ اَلْم	بدیهت/ ۲۲	تشریف/ ۹
۱۶/ الوان	براهین وجودی/ ۴	تعجب/ ۷، ۲۱
الاهیت/ ۴، ۵، ۷، ۸، ۹	برزخ/ ۱۴	تعطیل/ ۱۳
۱۱، ۱۳، ۱۴، ۲۴، ۲۵	برهان/ ۴	تعیّن/ ادوازده، بیست
امام المبین/ ۸	بسط	تعیّن وجود/ ادوازده
أمر/ ۲۴	بسیط/ ۱۰	تقدیس/ ۱۹
أمر الهی/ ۲۴	بَصْر/ ۵، ۱۳، ۲۴	تمثّل/ ۱۴
امرِ تکوینی/ هفده	بصیر/ ۱۹	تمثیل/ ۵
امکان/ ۲۰	بقا/ ۱۸	تنزیه/ ده، چهارده، ۱۱
انفعال/ ۲۱	بلا/ ۱۳	۱۳، ۱۹، ۲۴
الانیه/ ۶	تألیف/ ۱۶	نهیّا/ ۲۴
اوامر/ ۱۸	تبدّل/ ۱۴	ثناء/ ۱۹
اوامر الهیه/ ۲۴	تبشّش/ ۷، ۱۷، ۲۱	جبر/ ۲۱
اوناد/ چهارده	تجلّی/ ۱۸، ۲۰	جسم/ ۱۶، ۲۳
اوصاف الربّانیة/ ۷	تجلّی الالهی/ ۷، ۲۵	جوهر/ ۱۶، ۱۷
اوصاف الربوبیة/ ۷	تجلّی الذاتی/ ۷	جوهریت/ ۱۶
اوصاف الکمال/ ۱۶	تجلّیات/ ۶	حادث/ یازده، چهارده
اوصاف وضعیه/ ۲۲	تحقّق/ ۱۰	حجاب/ ۲۰
اوّل/ یازده، ۱۹	تحقیق/ ۱۴	حدوث/ ۱۷
اولیت وجودی/ ۱۸	تحیّر/ ۱۶	حُسن/ ۲۲
اولیا/ ۲۰	تخیل/ ۱۵	حقّ/ ده، چهارده، ۴، ۵
الهُویة/ ۶	تسبیح/ ۱۵، ۱۹	۸، ۱۷
ایجاد/ ۲۳	(عالم) تسخیر/ ۹	حقایق امکانیه/ ۶
الاینیه/ ۷	تشبیه/ ده، چهارده، ۵	حقایق الفهرانیة/ ۶
الباری/ ۷	۶، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۲۴	حقیقت کشفی/ ۱۷
باطن/ یازده، ۱۹، ۲۲		
بُخل/ ۲۰		

حق المخلوق/۸	رجل/۲۱	صور اشراقات/یازده
حقیقة المحمدیه/۸	رحمت/۷	صورت/۱۷، ۲۱، ۲۲، ۲۴
حکم ۷	رسالت/چهارده	ضحک/۷، ۱۷، ۲۱
حکم الهی/۸	الروحانیات/۸	طول/۱۶
حکمة الالهیه/۶	روح الارواح/۸	ظاهر/یازده، ۱۹، ۲۲
حلول/پانزده	الروح الکلی/۸	عارف/۱۸
حمد/۱۹، ۲۲	رؤیت/۲۴	عافیت/۱۳
حی/۱۵، ۱۶، ۱۹	ستر الاغفی/۱۱	عالم/۱۷، ۲۰
حیات/۱۵، ۲۱، ۲۵	سریان/۱۱	عالم/۱۶، ۱۹، ۲۴
حیوان/۱۰	سفل/۱۰	عالم الاجسام/۸
حیوانات/۱۱	سلب/۴	عالم الاغذیه/۳
خالق/ده، دوازده، چهارده	سلوب/۵، ۱۳، ۱۶	عالم الاکوان/۹
۴، ۸، ۱۷، ۲۴	سمع/۱۳، ۲۴	عالم الامر والتسخیر/۹
خلق جدید/یازده	سمیع/۱۹، ۲۴	عالم الانتقالات/۳
دار آخرت	سیاق نظری/۱۷	عالم التقدیس والاطهار
دعا/۲۴	شرک/۱۱	۳/
دلیل/۴، ۶، ۷، ۸، ۲۵	شریف/۲۳	عالم شهادت/بیست
دینار/۱۰	شرط/۶	عالم الظلم والاغیار/۳
ذاتی/۷	شقاوة الابد	عدم/۴، ۵، ۱۷، ۲۴
ذراع/۲۱	شکر/۱۹	عذاب/۲۴
ذهول/۲۳	شهود/بیست، ۴	عرش/۸
ذم/۲۲	شهادت/بیست	عَرْض/۷، ۱۶
راحم/۸	صفات/ده، بیست، ۸	عروج/پانزده
رافت/۷	صفات محدثه/۲۳	عزم/۱۰
ربانی/۲۴	صور/۱۶	عقل/انه، سیزده، نوزده، بیست، ۲۲

عقل اول/۸	فیض الارادی/۹، ۱۰	کشف اعتصامی/۵
علّت/۶	فیض الذاتی/۹، ۱۰	کشف بصری/۴
العلم/۱۷، ۲۱، ۲۳، ۲۴	القباض/۹	کفر/۲۳
علم الذوقی المشهودی	قادر/۱۶، ۱۹، ۲۴	کلام/۲۴
۱۳/	قاهر/۸	کمال/۲۲
علم کسبی/۲۹	قبح/۲۲	کواکب/۱۱
علم وهبی/۳	قدّر/۲۴	کون/۱۷، ۲۰، ۲۴
علم الیقین/۲۵	قدرت/۷، ۲۱، ۲۳، ۲۴	لبس/۵۳
علوم مکتسبه/۲۲	قدرة الحادثة	لذّة/۲۴
علو/۱۰	قدم/۱۸	لطيفة الانسانية/۲۳
عمق/۱۶	قدّوس/۱۰، ۱۹	لوح الالوهیّة/۹
العمی/۶	قدیم/یا زده، چهارده،	ماهیت/۲۵
عوالم الحسّ/۵	۱۹، ۲۰	مبرهن/۴
العین/۱۷، ۲۱، ۲۵	قضا/۲۳، ۲۴	مبشّر/پانزده
عین الیقین/۲۵	قطب/اهفده، ۲۰	متخیل/۱۶
الغفلة/۲۳	قلب/اسیزده	مجبور/۲۰
غفور/۱۵	قلم/۸	مجتهدین/۳
غنی/۱۰	قلم الاعلی/۹	محدث/۲۰، ۲۳
فتوح ایست و چهار	قهر/۷	محدثات/۱۸
فرّح/۷	کائنات/۲۴	مختار/۲۳
فقر/۱۰	کتمان در برابر (افشاء)	مخلوق/۸، ۱۴، ۱۶، ۱۷
الفهوایة/۶	کثرت/چهارده	المدرک/۱۵
فهم/۲۴	کثیر/یا زده	المدرک/۵، ۲۴
فنا/چهارده، ۶	کسب/۱۴	مرکب/۱۴
فناء الفناء/۹۵	کشف/۸، ۱۱، ۱۴، ۲۰	مدلول/۴، ۶، ۷، ۲۳

مرحوم/۸	مکون/۲۴	النظر الالهی/۱۱
مرکب/۱۰	الملاء الاعلیٰ/۹	النعوت/۱۳
مرید/۱۹، ۲۴	ملائکة/۱۱	نعیم/۲۴
مسبطل چهارده	ملک/۲۳	نقبا/ چهارده
محادثة/۶	ملکوت/۲۳	نقص/۲۲
محبّت/ شانزده	مماثلة عقلی/۲۱، ۲۲	النواهی/۱۸
مسامرہ/۶	مماثلة لغوی/۲۱، ۲۲	واحد/یازده
مشاهده/۱۶، ۱۷، ۲۵	ممکن/۴، ۱۴، ۱۵، ۱۷	وحدانیت/۱۶، ۲۳
مشرک/۱۶	ممکنات/۱۳	وحدت/چهارده
مشیت/۲۴	المنتبین الى الله/۲۴	واجب/۴، ۱۷
مصطفی المختار/۳	موانع اصلية/۹	واجب بالذات/۱۵
مضطر/۲۰	موانع عرضية/۹	واصف/۱۸
مطلع الانوار/۳	موجود اول/۸، ۹	ولایت/نه، چهارده، پانزده
مطلق/۱۹	منذر/پانزده	نوزده، بیست، ۶
معاد/نه	ناطق/۱۵	واهب الاسرار/۳
معدن/۷، ۱۰	نبات/۱۰	واهب العقل/۵
معراج/۱۵	نباتات/۱۱	وجد/۶
معرفة/۲۰	نبوت/نه، چهارده، بیست، ۶	وحدت وجود/ده، پانزده
معقول/۴، ۱۴	النبي/۱۵	وجود/بیست، ۹۶، ۲۰
المعیه/۷، ۱۷	النزول/۱۷	۲۳، ۲۴
مفاض/۹	نسب/۵	وسائط/۲۴
مفیض/۹	نسیان/۲۱	وضیع/۲۳
مقادیر/۱۶	نظار/۳	الوہب الالهی/۷
مقید/۴، ۱۹	النظر/۲۲	علم وہبی/۲۹
مکور الاکوار/۳		الولی/هفده، ۱۵
		الهویة/۱۴
		الید/۱۷، ۲۱

فهرستِ اَعلام

- آدم، چهارده، پانزده، ۷۹، ۳
 آشتیانی، آقا سید جلال‌الدین/ بیست و
 پنج، ۸۱، ۹۲، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۱۳،
 ۱۲۸، ۱۴۱، ۱۵۳
 آشتیانی، مهدی/ ۹۱
 ابدال/ ۹۷
 ابرار/ ۹۷
 ابراهیم (ع)/ ۱۱۱، ۱۵۷
 ابراهیم بن حسان/ ۸۸
 ابراهیم نظام/ ۱۳۴
 ابراهیمی دینانی (غلامحسین)/ بیست و
 پنج، بیست و شش، ۱۰۸
 ابن تیمیه/ هجده
 ابن خلدون/ هجده
 ابن رشد/ شش
 ابن سبعین/ هجده
 ابن سینا/ ۱۳۴
 ابن عباس/ ۱۲۰
 ابن عربی (محبی‌الدین)، پنج، هشت، نه،
 ده، یازده، دوازده، سیزده، چهارده،
 پانزده، شانزده، هفده، هجده، نوزده،
 بیست، بیست و یک، بیست و چهار،
 بیست و پنج، ۳۲، ۳۹، ۵۴، ۵۹، ۸۱،
 ۹۲، ۹۸، ۱۰۱، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰،
 ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۹،
 ۱۳۲، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۵۱
 ابن فارض/ هفت
 ابن ماجه/ ۱۲۵
 ابن مسدی/ شانزده
 ابوالبرکات بغدادی/ ۱۵۵
 ابوالبرکات محمد بن احمد بن ایاس زین
 الدین الناصری/ هجده
 ابوالحسن اشعری/ ۱۳۳
 ابوالحسن البجائی/ هفده
 الوالدرداء/ ۸۵، ۹۰
 ابو سعید خراز/ ۹۴

- ابوطالب مکی/۱۳۲
 ابوالقاسم قشیری/۱۵۴
 ابوالعلاء عقیفی/۷۹، ۱۰۴، ۱۵۱
 ابو عبدالله محمد بن قاسم فاسی/۸۲
 ابو عمرو السلالقی الاشعری/۲۳، ۶۹
 ابوالفتوح رازی/۱۴۷
 ابومدین، اهفت، بیست و چهار
 ابوالمسعود بغدادی/۱۴۶
 ابونصر فارابی/۱۰۶
 ابی عیسیٰ ترمذی/بیست و پنج
 احمد حنبل/۱۲۵
 اخیار/۹۷
 استعلامی، محمد/۱۵۰
 اسدی طوسی/۱۳۷
 اشاعره/۴، ۱۷، ۱۹، ۸۲، ۱۲۹، ۱۴۶
 ۱۴۷، ۱۵۴
 امامیه/بیست و یک
 انوری/۹۱
 انوشیروان/۹۰
 اوتاد/۹۷
 امام حسن (ع)، ۱۱۶، ۱۴۵
 امام حسین (ع)، ۱۱۶
 امام فخر رازی، هجده، ۱۵۵
 امام مالک
 امامیه/بیست و یک
 انس بن مالک/۸۹، ۱۲۰
 یابزید بسطامی/۱۴۸
 بخاری/۱۲۵
 جامی/۳۶، ۶۲، ۹۶
 جبرئیل/۸۴
 جلال الدین محمد بلخی/بیست و پنج،
 بیست و شش، ۴۰، ۵۳، ۶۲، ۷۷، ۷۹،
 ۹۳، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۲۱،
 ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸،
 ۱۴۲، ۱۵۵، ۱۵۷
 جنید بغدادی/ادوازه، ۱۴
 جهانگیری دکتر محسن/۱۲۳
 حاج ملا هادی سبزواری/۹۱
 حافظ/ادوازه، ۳۸، ۱۰۹، ۱۳۸
 حافظ ذهبی/ابن قایماز/هجده
 حسنین بن منصور حلاج/۶۶، ۱۴۸
 خضر
 خلیل (ابراهیم)/۱۱۱
 دهخدا، علی اکبر/۸۰
 ذوالنون مصری/۸۵
 رعدی آدرخشی/۱۲۳
 رمضان، محمد/۱۲۳
 زرین کوب، عبدالحسین/بیست و شش،
 زنادقه/هفده
 سجادی، سید جعفر/بیست و شش
 سری سقطی/۱۴
 سعدی/۳۱، ۵۷، ۱۲۶
 سنایی/۸۷، ۱۰۹
 سوفسطائیان/۱۲۹

- سهروردی شهاب الدین/هجده، بیست و پنج، ۱۴۶
- شاه نعمت الله ولی کرمانی/بیست و چهار
- شیخ احمد احسائی/هجده
- شیخ بهایی/نوزده
- شیخ احمد خضرویه/۱۴۵
- شیخ محمد اوانی/۱۴۶
- شیخ محمود شبستری/۱۱۰
- شیخیه/هجده
- صدرالدین شیرازی، ملاصدر/نوزده، ۳۲، ۵۴، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۳۴
- عبدالرحمان طسونجی/۲۰، ۶۴
- عبدالقادر جیلی/۲۰، ۶۴
- عبدالقادر گیلانی
- عبدالله محض/۱۴۵
- عبدالوهاب شعرانی/۱۴۶
- عراقی، فخرالدین ابراهیم/۱۳۲، ۱۴۲
- عروة بن الزبیر/۱۵۷
- عزالدين محمود بن علی کاشانی/۱۳۶
- عطار، ۱۱۶، ۱۳۴
- علی (ع)، ۸۹، ۱۱۶، ۱۴۵
- علی بن الحسین (ع)/۱۴۴
- عیسی مسیح/چهارده، پانزده
- غزالی، امام محمد/۱۲۰، ۱۴۷، ۱۴۸
- غلیم الاسود/۱۴
- غنی، دکتر قاسم/۱۰۹
- فردوسی/۱۵۶
- فرعون/هفده
- فرعونیان/۱۴۲
- فروزانفر، بدیع الزمان/بیست و شش، ۸۰، ۱۰۲، ۱۱۶، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۵۰
- فیروزآبادی/نوزده
- فیض، ملا محسن/۳۲، ۱۲۸
- قاضی نوالله شوشتی/نوزده
- قیصری داوود/۱۳۰، ۱۳۲
- لاهیجی/۱۴۴
- لطفی منفلوطی مصطفی/بیست و شش
- کاپلستون/۴۰
- کرلف/۱۲۳
- کیوان سمعی/۱۴۹
- لقمان بن ابی عامر/۹۰
- لقمان حکیم/۸۶
- محتشم کاشانی/۱۴۴
- محمد مصطفی (ص)، هفده، ۳، ۲۹، ۳۰، ۸۴، ۸۹، ۹۰، ۱۰۳، ۱۱۶، ۱۳۳
- مستملی بخاری ابوالبراهیم/۱۲۳
- مریم/شش
- مسلم (صاحب صحیح)/۱۵۰
- مسلم بن الحجاج/۱۲۵
- مشکوة الدینی، عبدالمحسن/۱۰۶
- مصفا، مظاهر/۱۰۹
- مصلح، جواد/۱۱۹
- معتزله/۲۳، ۷۰، ۱۴۶، ۱۴۷
- معین، محمد/۸۳

مکین الدین ابی شجاع زاهر بن رستم بن

ابی الرجاء اصفهانی/هفت

ملاحده/هفده

ممالیک/هجده

مؤذن خراسانی/۱۴۹

موسای کلیم (ع)/چهارده، ۱۴۲

میرداماد/۱۲۹

ناصر خسرو/۹۱

نجم الدین رازی/۶۱

نراقی، ملا مهدی/۹۲، ۱۱۳

نشاط اصفهانی/۱۵۷

نظام/هفت

نمرود/۱۱۱

نیکلسون/بیست و پنج، ۳۵، ۶۲، ۶۶، ۷۷،

۷۹، ۹۵، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۳۱، ۱۴۲،

۱۵۷

هجویری/۹۶، ۹۷

همایسی جلال الدین/۵۴، ۷۹، ۹۳، ۱۲۹،

۱۳۶، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۶

یوسف بن حسین/۸۵

فهرست اسامی کتب

قرآن کریم/شش، یازده، سیزده، شانزده، هفده	امالی صدوق/۱۵۶
ابوسعید نامه/۱۵۶	البدء/هجده
احادیث مثنوی ۶۱، ۱۰۳	بوستان سعدی/۳۱
احیاء علوم الدین/۱۲۰	بیان السعادة/۱۰۴، ۱۲۸، ۱۶۱
اجوبة المسائل/۸۱، ۹۲، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۴۱	پنجاه غزل دیوان شمس/۶۶
ادب الدنيا والدين/۹۱	پند پیران/۱۵۶
اذکیاء/۶۸	تاریخ تصوف در اسلام/۱۵۹، ۹۶
اربعین/نوزده	تاریخ فلسفه کاپلستون/۴۰
ارزش میراث صوفیه/بیست و شش	نجدد امثال و حرکت جوهری/۵۴، ۵۹، ۱۲۹، ۱۵۲
اساس التوحید/۹۱	تحفه عباسی/۱۴۹
اسفار/نوزده، ۸۱، ۸۲، ۱۱۹	تذکرة الاولیاء/۹۴، ۱۵۹
اشعة اللمعات/یازده	ترجمه رساله قشیریه/۹۷، ۱۶۰، ۱۶۱
اصول تصوف/۹۴، ۹۶، ۱۶۰	ترجمان الاشواق/هفت، بیست و پنج و بیست و شش
اصول المعارف/۱۰۵، ۱۲۸، ۱۵۳	تفسیر ابوالفتوح/۱۶۱
اسرارنامه/۱۳۴	تفسیر کشاف/۱۲۷
الهی نامه/۱۱۶	تفسیر مجمع البیان/۱۶۱

- نعلیقات حدیقه/۱۲۰
تلویحات/۱۵۶
تورات/شانزده
جذوات/۱۲۹
جوامع الکلم/بیست و شش
جمهره الاولیاء/بیست و چار، ۳۷، ۱۴۹
حدیقه الحقیقه/۸۷، ۸۸، ۱۱۹، ۱۲۰
حکمة الاشراق/۱۵۶
حلیة الابدال، هفت، ۱۵۰
درالتمین/بیست و شش
دیوان سنایی/۱۰۹
دیوان کبیر/۱۴۵، ۱۵۰
ذخایر الاعلاق فی شرح ترجمان
الاشواق/هفت
رساله رشتیه/بیست و شش
رساله قشیریہ/۱۵۵
روح القدس/هفت
زهرالاداب و ثمر الالباب/۸۶
شرح اشعة اللمعات/بیست و پنج، ۱۴۳
شرح بر مقامات اربعین یا مبانی سیر و
سلوک عرفانی/۱۶۱
شرح نعرف/۱۲۳
شرح فصوص قیصری/۱۲۱، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۵۱
شرح فصوص کاشانی/۱۵۱
شرح گلشن راز/۱۰۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۹
شرح مقاصد/۱۴۷
شرح منظومه/۹۱
شرح مواقف/۱۴۷
شفاء السائل/هجده، بیست و شش
صحیح مسلم/۱۴
عوارف المعارف/نوزده
غزالی نامه/۱۴۹
غیات اللغات/۸۰
قاموس المحيط/نوزده
قبسات/۱۲۹
فتوحات مکیه/هفت، نه، هجده، بیست و
چهار، بیست و پنج، بیست و شش،
۳۲، ۸۱، ۸۲، ۹۸، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱،
۱۲۲، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۵، ۱۴۷
فصوص الحکم/نه، دوازده، هجده، بیست
و پنج، بیست و شش، ۷۹، ۹۲، ۱۰۴،
۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۴۱
قصیده تائیة ابن فارض/هفت
قواعد کلی در فلسفه اسلامی/بیست و
شش، ۱۰۸
کشاف اصطلاحات الفنون/۱۱۶، ۱۴۵،
۱۱۵
کشف المحجوب/۹۶، ۹۷
کلیله و دمنه/۱۰۱
گلستان/۱۲۶
گلشن راز/۳۰، ۳۶
گنجینه نشاط/۱۵۷
لغت نامه دهخدا/۸۰

- لمعات/۱۳۲
مثنوی/بیست و پنج، بیست و شش. ۳۵.
۳۷، ۶۲، ۶۶، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۹۴، ۹۵.
۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۰.
۱۱۱، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۰.
۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۵۵.
۱۵۷، ۱۶۱
مجالس المؤمنین/نوزده، بیست و شش،
۳۲
محاضرة الابرار/بیست و پنج
محبی الدین بن عربی/۱۲۳
محیط المحيط/۱۱۶
مرآة الجنان/۱۴۶
مرصاد العباد/۱۵۵
المسائل/نوزده، بیست و یک، بیست و
دو، ۵۴
مشارك الدراری/بیست و پنج
مشکوة الانوار
مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية/۱۴۶،
۱۴۷، ۱۵۶
المعتبر/۱۵۵
معجم البلدان/۸۱
المعجم المفهرس/۱۲۵
معید النعم و مبیدا لنقم/۱۵۷
منارات السائرین/۶۱
- الموطأ/۱۲۵
مولوی چه می گوید/۸۰، ۹۳، ۱۰۱، ۱۳۷
المنجد/۸۰
النظرات/بیست و شش
نفح الطیب/بیست و شش
نه شرقی، نه غربی، انسانی/۱۲۳
وجود رابط و مستقل در فلسفه
اسلامی/بیست و پنج
وحید مجله/بیست و شش
هفت اورنگ/۶۳
یواقیت العلوم و دراری النجوم/۹۷
الیواقیت و الجواهر/بیست و شش، ۱۴۶
یوسف و زلیخا/۶۲

فهرست امکنه

قونیه/هفت	اسکندریه/هفت
کعبه/شانزده	اشبیلیه/اشش
مرسیه/اشش	اندلس/اشش، هفت، ۸۲
مصر/هفده، بیست و شش	بغداد/هفت، ۲۰
مغرب/هفت، بیست و چهار، ۸۱	بولاق/بیست و شش
مکه/هفت	بیروت/۸۱
موصل/هفت	حلب/هفت
نعمانیه/۲۰	حیدرآباد/بیست و دو
هندوستان/۱۵۵	دجله/۲۰
	دمشق/هفت، ۹۰
	سمرقند/۱۵۹
	صالحیه/هفت
	طائف/شانزده
	طسونج/۲۰
	طهران/بیست و سه
	فاس/۴، ۳۱، ۸۱
	قاهره/هفت
	قرطبه/اشش

مشخصات برگزیده منابع و مأخذ مورد مراجعه

آشتیانی، مهدی

— اساس التوحید (مبحث قاعدة الواحد و وحدت وجود) ۱۳۳۰ شمسی، شماره ۱۱۹

— انتشارات دانشگاه تهران / ۵۳۰ صفحه

ابراهیمی دینانی، غلامحسین

— قواعد کلی در فلسفه اسلامی، سه مجلد.

— ابن جوزی (۵۰۸-۵۹۷ هـ ق) جمال الدین ابی الفرج عبدالرحمان ابن الجوزی

البغدادی

— کتاب الاذکیاء

ابن عربی، محمد بن علی [۵۶۰-۶۳۸ هـ ق]

— رسائل ابن العربی، الطبعة الاولى، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ هـ ق = ۱۹۴۸ م

— الفتوحات المکیة فی أسرار المالکیة والملکیة، قاهره، بولاق / ۱۲۷۴ هـ ق و ۱۲۶۹

— ۴ مجلد / بیروت

— فصوص الحکم با تعلیقات دکتر ابوالعلاء عفیفی، طبع بیروت

ابوعلی سینا (شیخ رئیس)

— اشارات و تنبیها، ترجمه فارسی با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر احسان

یارشاطر / ۱۳۳۲ شمسی — تهران، انجمن آثار ملی (۳۸ + ۳۳۲)

ابونصر فارابی

— مجموعه خطابه‌های تحقیقی شماره ۳، تهران، ۱۳۵۴ هـ ش شماره ۱۰ — انتشارات
کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد
استخری، احسان الله

— اصول تصوف، چاپ تهران

جامی، نورالدین عبدالرحمان بن احمد، (۸۱۷-۸۹۸ هـ ق)

— اسعۃ اللمعات [شرح لمعات فخرالدین ابراهیم عراقی]

— نفحات الانس من حضرات القدس، چاپ تهران، به کوشش مهدی توحیدی پور

— نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام جتیک،

۱۳۵۶ هـ ش / انجمن فلسفه ایران

— هفت اورنگ، چاپ تهران، ۱۳۳۷ شمسی به کوشش مدرّس گیلانی

جرجانی، علی بن محمد (میرسید شریف)

— تعریفات، قاهره، مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۵۷ هـ ق = ۱۹۳۸ م

جلال الدین محمد بلخی

— مثنوی معنوی، شش مجلد، به اهتمام رینولد ا. نیکلسون [در میان سال‌های

۱۹۲۵-۱۹۳۳ م]

— کلیات شمس، به تصحیح مرحوم بدیع الزمان فروزانفر / دانشگاه تهران

[۱۳۳۶-۱۳۴۲ هـ ش]

جهانگیری، دکتر محسن

— محیی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، از انتشارات دانشگاه طهران

حصری قیروانی [ابی اسحاق ابراهیم بن علی، الموفی فی عام ۴۵۳ من الهجرة]

— زهر الاداب و ثمر الالباب — مفصل و مضبوط و مشروح بقلم المرحوم الدكتور زکی

المبارک — حقه وزاد فی تفصیله و ضبطه و شرحه، محمد محیی الدین عبدالحمید [۴

جزء / ۱۳۵۳ هـ ق = ۱۹۵۳ م]

خزائلی، دکتر محمد

- شرح بر گلستان سعدی — چاپ دوم — انتشارات جاویدان / ۱۳۴۸ شمسی
دامادی، سید محمد
- ابوسعید نامه، شماره ۱۹۷۳ — انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ هـ ش
- شرح بر مقامات اربعین یامبانی سیر و سلوک عرفانی / شماره ۱۹۷۹ — انتشارات
دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ هـ ش
- دمیری، محمد بن موسی، کمال الدین [۷۴۲-۸۰۸ هـ ق]
- حیات الحيوان الکبری، دو مجلد، چاپ مصر
دهخدا، مرحوم علی اکبر و همکاران او
- لغت نامه، تهران [۵۲-۱۳۲۵ هـ ش] سازمان لغت نامه دهخدا
رعدی آذر خشی، غلامعلی
- نگاه، دیوان اشعار
زرین کوب، دکتر محمدالحسین
- نه شرقی، نه غربی، انسانی، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۶
سبکی،
- معیدالنعم و مبدالنقم
سبزواری، حاج ملا هادی
- شرح غرر الفوائد معروف به شرح منظومه حکمت (قسمت امور عامه و جوهر و
عرض)، تهران ۱۳۴۸ هـ ش (۴۸ + ۶۷۹ + ۱۵۲ صفحه) مؤسسه مطالعات اسلامی مک
گیل، به اهتمام مهدی محقق
- سجادی، سید جعفر
- فرهنگ علوم عقلی
سعدی،
- گلستان و بوستان و مواظظ، چاپ مرحوم ذکاء الملک فروغی
سنایی
- حدیقه الحقیقه، تصحیح مرحوم محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۹ هـ ش

- دیوان اشعار به کوشش دکتر مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶
- دیوان اشعار به تصحیح مدرّس رضوی
سعیدالدین سعید فرغانی
- مشارق الدراری، شرح نائیة ابن فارض با مقدمه و تعلیقات سیّد جلال الدین آشتیانی /
۱۳۵۷ شمسی
- شبستری، نجم‌الدین محمود بن عبدالکریم بن یحیی،
— گلشن راز، شیراز، کتابخانه احمدی، ۱۳۳۳ شمسی
- شوشتری، قاضی نورالله
— مجالس المؤمنین
- عزالدین محمود بن علی کاشانی [متوفی سنة ۷۳۵ هـ ق]
— «مصباح الهدایة ومفتاح الکفایة» با مقدّمه و تصحیح مرحوم جلال الدین همایسی
۱۳۲۵ هـ ش، تهران
- عطار نیشابوری
- الهی نامه، تصحیح فؤاد روحانی، تهران، ۱۳۳۹ شمسی
- تذکرة الاولیاء — چاپ لیدن و چاپ آقای محمد استعلامی / ۱۳۴۶ شمسی، تهران،
زوار
- غنی، مرحوم دکتر قاسم
— تاریخ تصوّف در اسلام
- حافظ، با یادداشت ها و حواشی
- فاضل تونی، مرحوم محمد حسین (۱۲۵۹-۱۳۳۹ هـ ش)
— تعلیقه بر فصوص، تهران، مؤسسه وعظ و خطابه / ۱۳۱۶ شمسی
- فروزانفر، بدیع‌الزمان [۱۳۴۸-۱۲۷۸ هـ ش]
— احادیث مثنوی، از انتشارات دانشگاه تهران
- شرح مثنوی شریف / از انتشارات دانشگاه تهران (۱۱۴۶) ۱۳۴۶-۱۳۴۸ هـ ش
- ترجمه رساله قشیریه با تصحیحات و استدراکات / ۱۳۴۵ هـ ش،

- فیض، ملا محسن
 — اصول المعارف با تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی / ۱۳۵۴ ه.ش، مشهد
 کاپلستون،
 — تاریخ فلسفه، چاپ لندن
 لاهیجی، شیخ محمد
 — شرح گلشن راز با تصحیح و مقدمه کیوان سمیعی، تهران، کتابفروشی محمودی / ۱۳۳۷ شمسی
 محقق، دکتر مهدی
 — فیلسوف ری، زندگانی محمد بن زکریای رازی — از انتشارات انجمن آثار ملی
 معین، دکتر محمد
 — فرهنگ فارسی، شش مجلد، تهران، چاپ اول / ۱۳۴۲ ه.ش، امیرکبیر
 معلوف، اب لوئیس (۱۸۶۷-۱۹۴۶ م)
 — المنجد فی اللغة والادب والعلوم، بیروت / ۱۹۶۶ م
 ملکشاھی، حسن
 — حرکت و استیفای اقسام آن — انتشارات دانشگاه تهران شماره ۹۶۶ — ۱۳۴۴ ه.ش
 ملا صدرا (صدرالدین شیرازی)
 — اسفار
 — رسایل فلسفی با تعلیق و تصحیح و مقابله سید جلال الدین آشتیانی، ۱۳۵۲ ه.ش — دانشگاه مشهد.
 ماوردی [ابی الحسن علی بن محمد بن حبیب البصری المتوفی سنة ۴۵۰ ه.ق]
 — ادب الدنيا والدين — حقه وعلق عليه مصطفى السقا / الطبعة الثانية / ۱۳۵۷ ه.ق =
 ۱۹۵۵ م مصر — مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده
 مدرّس رضوی، محمدتقی

- تعلیقات حدیقه، چاپ نهران
منوفی حسینی، سید محمود ابوالفیض
- جمهرة الاولیاء وأعلام اهل التصوف فی حقایق اهل التصوف ومعارفهم وعلومهم
«الطبعة الاولى»، قاهره، ۱۳۸۷ هـ ق
میبدی، ابوالفضل رشیدالدین
- کشف الاسرار و عُدّة الابرار تألیف در سال ۵۲۰ هـ ق به سعی علی اصغر حکمت —
انتشارات دانشگاه تهران / ۱۳۳۱ شمسی به بعد
نراقی، ملا مهدی
- قرّة العیون با حواشی آقای سید جلال الدین آشتیانی
نشاط اصفهانی
- دیوان اشعار (گنجینه) از انتشارات مؤسسه مطبوعاتی شرق / ۱۳۳۷ هـ ش
ونسنگ
- المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث
همایی، مرحوم جلال الدین
- دو رساله در فلسفه اسلامی (تجدد امثال و حرکت جوهری) از انتشارات انجمن
حکمت و فلسفه
- غزالی نامه، شرح احوال و آثار و عقاید و افکار فلسفی امام ابو حامد محمد غزالی
طوسی (۴۵۰-۵۰۵ هـ ق) ۱۳۱۵-۱۳۱۸
شمسی، طهران
- مولوی نامه (مولوی چه می گوید) دو مجلد، چاپ طهران ۱۳۵۵ هـ ش
هجویری، علی بن عثمان
- کشف المحجوب، به تصحیح والنّین ژوکوفسکی، لنینگراد / ۱۹۲۶ م [افست،
امیرکبیر، نهران ۱۳۳۶ شمسی با مقدمه وفهارس محمد لوی عباسی]
یازجی وکرم
- اعلام الفلسفة العربیة، چاپ بیروت

- یاقوت بن عبدالله الحموی الرومی البغدادی (شیخ الامام شهاب الدین ابی عبدالله)
 — معجم البلدان فی معرفة المدن والقری والعمار والسهل والوعر من کلّ مکان، چاپ
 بیروت ۱۳۷۶ هـ ق = ۱۹۵۷ م
- یوافیت العلوم ودراری النجوم، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، انتشارات بنیاد
 فرهنگ ایران / ۱۳۴۵ هـ ش، طهران